# Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre - dicembre 1974 - anno IX - numero 4

# SOMMARIO


* Il Sinodo 1974

ARTICOLI:

443 **M. L. Guérard des Lauriers** - La struttura ternaria dell'ente creato.

NOTE:

483 *Gianni Baget-Bozzo* - La teologia dell'anima.

500 *Luigi Fossati* - Che cosa vide Giovanni entrando nel sepolcro e perché credette?

508 *Armando Bandera* - Chiesa e ordine temporale.

LIBRI:

545 **Recensiti:** « Luther témoin de Jésus-Christ » di M. Lienhard / « Universo proibito » di L. Talamonti / « Tiro al piccione » di G. Rimanelli / « Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso » di D. Antiseri / « Oltre la speranza » di G. D'Avack / « Pilato » di F. Spadafora / « L'essenza dello stato » di G. Ambrosetti / « Il mito dell'esplosione demografica » di C. Clark / « Le meditazioni di Guigo I » / « Le Rhin se jette dans le Tibre » di R. M. Wiltgen / « La verità nella follia » di F. Ranzato / « La religione dei cinesi » di M. Granet / « L'impresa moderna » di G. B. Guzzetti.

576 **Ricevuti.**

POSTILLE:

579 Repetita juvant *(Bonifacio Baroffio)* - Il significato di una « storia monastica » *(Bonifacio Baroffio).*

585 Indice generale dell'annata

591 Schedario teologico RENOVATIO.

592 —

# Il Sinodo 1974

*Dal 27 settembre al 26 ottobre s'è tenuto a Roma il Sinodo dei vescovi. Si tratta d'un avvenimento di cui bisogna raccogliere le indicazioni con riflessione e rispetto.*

*Anzitutto il Sinodo appare sufficientemente istituzionalizzato, ossia si presenta con una funzione stabile, per quanto solo periodica e consultiva. Basta a dimostrarlo — oltre ai testi che lo istituiscono — l'esistenza d'una segreteria permanente.*

*E' il caso tuttavia di ritenerlo ancora in fase di rodaggio. Lo prova, per attenerci soltanto ad elementi ufficiali, il fatto che i Presidenti abbiano chiesto all'assemblea sia di decidere la misura della periodicità, sia di discutere e presentare proposte sul metodo.*

*Noi non conosciamo la maggior parte delle proposte sul metodo, consegnate in iscritto e non pubblicate, almeno finora. Sappiamo unicamente che i Padri hanno consigliato, con il loro voto, di allargare l'intervallo tra le sessioni sinodali, portandolo a tre anni. La discussione circa il metodo ed altri interventi fatti in aula indicano comunque che il Sinodo è ancora una questione aperta nonostante la sua istituzionalizzazione.*

*Su una questione aperta è lecito onestamente ripensare. Nessun dubbio può sussistere riguardo all'opportunità che elementi qualificati dell'episcopato mondiale si adunino per conoscersi, confrontarsi, scambiarsi valutazioni ed esperienze utilissime anche alla Sede Apostolica.*

*Non devono tenersi troppo in conto le differenze e le stesse divergenze che esistono ed esisteranno sempre in adunanze di uomini che hanno facoltà di parlare liberamente.*

*Ma in un'adunanza della gerarchia — anche se solo*

*per rappresentanti — non si può dimenticare che si dà un limite, offerto dalla presenza di una «dottrina» certa. Tale dottrina è la Rivelazione, con tutto ciò che ne deriva e vi si connette, e che essa garantisce. La discussione su termini già certi di dottrina non può dunque ammettersi. Diviene accettabile solo qualora una dottrina certa non esista o non sia stata ancora formulata in modo univoco. Questa fondamentale considerazione può suggerire elementi fruttuosi per la determinazione del metodo del Sinodo. Se tale punto non fosse rispettato, la Chiesa potrebbe trovarsi non certo dinanzi a catastrofi, ma sicuramente di fronte a pressioni penose.*

*I documenti pontifici che hanno istituito e regolato il Sinodo, non gli attribuiscono di per sé alcuna funzione giurisdizionale o decisoria in materia di disciplina. Poiché la disciplina, entro confini non sostanziali o collegati con il dogma, può subire mutazioni e adattamenti, è chiaro che la funzione consultiva del Sinodo consisterà nell'indicare i necessari interventi.*

*Il rodaggio in atto dovrà trovare i mezzi di metodo perché tale funzione consultiva in materia disciplinare non debordi mai, limitando, se non di diritto, almeno di fatto l'imprescindibile libertà del Pontefice. Tutte le assemblee di questo mondo sono soggette a diventare in qualche modo succubi delle correnti d'opinione. Questo non lo si può evitare, ma è giusto difendersene, anzi lo si deve.*

*Forse una maggiore determinazione delle questioni sottoposte all'assemblea avrà modo di prevenire molti degli inconvenienti possibili.*

*Infatti oggi non v'è assemblea che possa rimanere segreta, data l'estrema invadenza di tutti i mezzi di co-*

*municazione. Ciò significa che qualunque riunione non è in grado di beneficiare della libertà piena, garantita soltanto da una perfetta discrezione. Il metodo — noi crediamo — dovrà occuparsi anche di questo. Non sarebbe una prospettiva rosea quella d'un Sinodo trasformato in cassa di risonanza per chi volesse suscitare echi fuori di esso. Siamo tra uomini: non lo si deve dimenticare.*

* * *

*Quali che possano essere le indicazioni sul metodo, nonché sullo sviluppo dell'istituto sinodale, è certo comunque che il risultato del Sinodo 1974 è da valutarsi positivamente. Molta stampa — inevitabilmente — l'ha deformato, e non solo nell'interpretazione, ma addirittura nello stesso resoconto. Ma resta il fatto che i vescovi di tutto il mondo attraverso i loro rappresentanti hanno avuto davanti la situazione vera dei diversi continenti. E ciò, in tale misura, con tale contatto diretto, è probabilmente senza precedenti. Le conclusioni del Sinodo pressoché unanimi sono fondamentali, e soprattutto quella che afferma come l'evangelizzazione non debba rivolgersi solo ai pagani, ma anche ai cristiani.*

*Il discorso aperto sulla traduzione dell'identico messaggio alle diverse culture, usando i mezzi espressivi loro propri, ma senza alterare la verità, è stato forte e profondo, aprendo una luce su tutto l'avvenire.*

*La consonanza con il Pontefice è stata piena e cordiale.*

*Questo il bilancio del Sinodo 1974. Quello dell'istituto sinodale è affidato al tempo.*

# Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 3.200
Estero L. 4.000

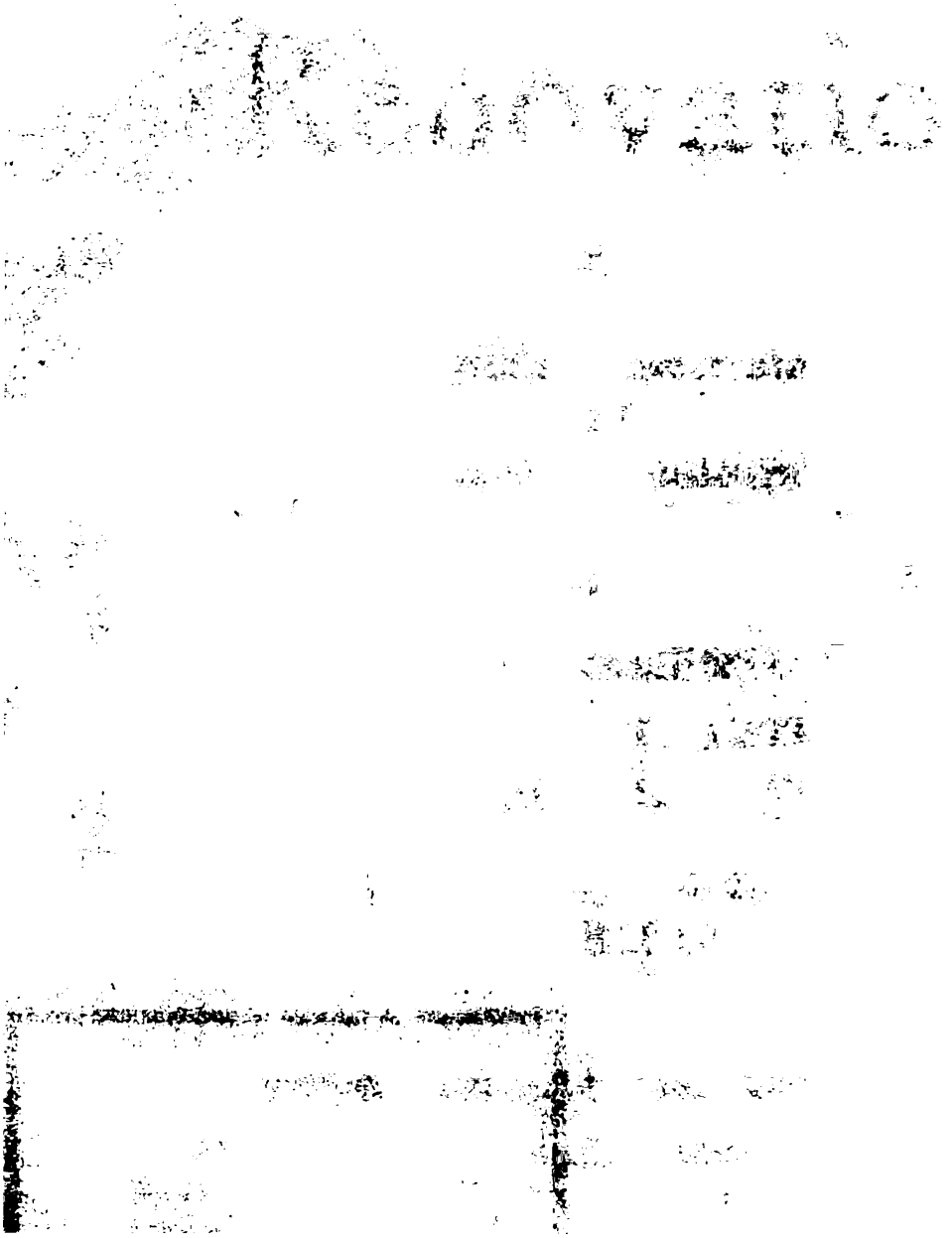
c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

**OFFERTA SPECIALE AGLI ABBONATI**

L'editore Stringa ha pubblicato un libro del cardinale Giuseppe Siri, « Non per noi Signore » (due volumi in cofanetto, pp. 701, lire 5.000), una diagnosi pastorale di un arco di tempo denso di avvenimenti, i quali partono dall'Italia del dopoguerra, passano per il periodo della ricostruzione economica e politica, per gli anni della raggiunta maturità come società industriale, per le tensioni spirituali e sociali dell'età tecnologica.

Gli abbonati a « Renovatio » possono ottenerlo, cumulativamente alla sottoscrizione dell'abbonamento, versando sul c/c postale della rivista la somma complessiva di lire 6.000, senza ulteriori spese.

# ARTICOLI



# La struttura ternaria dell'ente creato

M. L. GUÉRARD DES LAURIERS

La distinzione reale tra l'essenza da una parte e l'esistenza dall'altra (o l'essere o l'atto d'essere) costituisce, dal punto di vista analitico, il principio più primitivo tra quelli che regolano la metafisica. Questa distinzione è in effetti convertibile con quella che esiste tra il creato e l'Increato.

L'essere e l'essenza, in quanto sono realmente distinti, sottendono tra loro un rapporto. Questo rapporto è palesemente del genere « relazione », poiché non appartiene a nessun'altra categoria. Occorre anche precisare che questo rapporto tra l'essere e l'essenza ha carattere trascendentale, poiché gli estremi non sono dissociabili dal rapporto stesso.

Ma non è possibile spingere oltre la categorizzazione d'un dato primitivo qual è l'essere stesso, senza considerarlo nella sua totalità.

Quest'ultima clausola in effetti non è stata rispettata, al punto che la relazione, per intrinseca che sia, tra l'essere e l'essenza è degenerata, allo sguardo dei tomisti in particolare, in un'opposizione la cui qualificazione è stata oggetto di polemiche, ove ognuno si fondava sull'argomento dell'autorità più che su determinazioni razionalmente fondate.

L'« essenza » relegata nel museo dell'astrazione dovrebbe, a dire di taluni, lasciar posto all'atto dell'essere trionfante nel campo chiuso dell'ente.

Limitiamoci ad osservare che l'essere non è « atto » se non determinato e che lo è dall'essenza, cosicché l'« atto d'essere » include per natura, e quindi necessariamente, l'« essenza » che si sarebbe supposto di soppiantare.

Noi non intendiamo entrare nella dialettica « dell'essere e dell'essenza », precisamente perché il nostro proposito è di ricordare che la base ne è inadeguata. L'essere creato ha in effetti una struttura ternaria; cosicché non è possibile descriverne l'economia operando una dicotomia. Si obietterà forse, che se la ter-

narietà dell'essere non è stata molto considerata, è dovuto al fatto che essa è solo una categorizzazione artificiale della realtà. Ma la preterizione della ternarietà si spiega in tutt'altro modo. Il supposto che, con l'essere e l'essenza, completa la trilogia, è in effetti un dato tanto classico quanto gli altri.

Ma il « modus significandi » che l'uso associa rispettivamente ai tre vocaboli di fatto non è lo stesso.

L'« essere », non essendo circoscritto nell'ente, non ne trattiene la concretezza. E l' « essenza » è considerata in generale come costituente l'oggetto della definizione. Per cui l'« essere » e l'« essenza » sono intesi abitualmente in un senso astratto.

« Supposto » ha due accezioni: « supposto » in senso concreto designa l'ente, il soggetto di conseguenza nella sua totalità; « supposto » in senso astratto designa, come fanno rispettivamente « essere » e « essenza », un « aspetto » dell'ente; aspetto astratto, in questo senso, e per designarlo si sceglie di non considerare che esso solo esclusivamente. Ma « supposto » in senso astratto è di fatto equiparato alla « sostanza » soggetto dell'attribuzione, la cui considerazione rientra formalmente nel campo della logica. E' dunque nell'uso il senso concreto di « supposto » che prevale in metafisica.

Questa disparità, nell'uso, relativa al « modus significandi » tra « essere » ed « essenza » da una parte, e « supposto » dall'altra, ha provocato una specie di distorsione nella visualizzazione dell'ente. « Supposto » essendo in generale inteso in senso concreto, la funzione, che consignifica lo stesso nome inteso astrattamente, è rimasta nell'ombra. Ne è derivato che l'« essere » e l'« essenza » hanno più o meno assunto, tanto bene quanto male e anormalmente, cioè al di fuori di ogni norma oggettiva, il ruolo che non può appartenere al supposto; e questo ha avuto per effetto di alterare la natura sia di ciò che è loro proprio, sia del loro mutuo rapporto. Le polemiche che ne sono derivate bastano a scoprire la viziosità che si introduce nella categorizzazione dell'ente, se si prende per base una dicotomia.

Inducono di conseguenza a concludere, al contrario, che l'ente ha una struttura ternaria.

E' questo che noi vogliamo esporre, col metterci subito dal punto di vista della metafisica per considerare sia l'ente in se stesso ([1]), sia il rapporto che sottende con l'Atto puro che ne è la Causa ([2]).

Osserviamo poi che la struttura ternaria costituisce la base naturale che permette di situare i più alti misteri, se impiegata nell'analogia della fede ([3]).

L'analisi alla quale noi stiamo per procedere, richiede di affermare, per ciascuna delle realtà considerate, che essa è precisa-

mente nella realtà. E' pertanto un presupposto, ma l'ordine del discorso può pretendere di ricordarlo. A questo fine ci serviremo della parola « sussistere » impiegata come verbo.

Ad esempio, « l'essenza sussiste », vale a dire che l'« essenza » è un'entità il cui tipo ontologico è definito, e che, come tale, è nella realtà. Ugualmente, quando si afferma che « l'atto dell'essere sussiste », significa che esso è nella realtà. Similmente negli altri casi. Diamo pertanto, salvo nota contraria, un'accezione generale al verbo « sussistere ».

[1] « La struttura ternaria dell'ente creato considerato in sé ». Diamo subito la descrizione di questa ternarietà a partire dall'osservazione ([11]). Ne ricordiamo poi la prova dal punto di vista razionale ([12]); e infine la giustificazione dal punto di vista soprannaturale ([13]).

[11] La descrizione metafisica dell'ente creato considerato in se stesso.

La struttura di una realtà ne concerne formalmente l'unità. Inoltre una realtà è nota in quanto è in atto, ed una realtà creata è nota nella Causa Increata.

Ne segue che determinare la struttura dell'ente creato richiede di considerarlo dal punto di vista dell'unità e di riferirne l'atto all'Atto Increato. Si può così determinare quali sono, per così dire, le « funzioni » che assume ontologicamente l'atto dell'ente ([111]).

E' allora possibile scoprire quali realtà sono a capo di queste funzioni ([112]), e infine dimostrare come, nell'ente creato, l'unità è ternaria ([113]).

[111] La ternarietà dell' ente quanto alle funzioni che ne integrano l'atto.

1. La ternarietà dell'ente creato appare nella semplicità dell'Atto Increato come nella sua Causa.

L'essere e l'uno sono convertibili. La differenza tra creato e Increato concerne, qualitativamente, sia l'essere sia l'unità.

L'atto, per natura, è uno. Ma l'atto può essere distinto, o non esserlo, da ciò di cui egli è atto.

L'Atto Increato è puramente Atto, è « Atto puro »; cioè non è distinto da « ciò di cui » sarebbe atto. Egli è dunque semplicità.

Il tipo di relazione che Egli include, esclude dunque ogni composizione, poiché Egli è, perfettamente, reciprocità.

Invece l'atto dell'ente creato, generalmente designato con la locuzione « atto d'essere », è distinto da ciò di cui è atto. La natura ne è dunque manifesta per differenziazione: l'atto dell'ente creato non può essere né semplice né, di conseguenza, uno, come lo è invece l'Atto Increato.

Più precisamente, se l'atto dell'ente creato esclude, per il

fatto stesso che è atto, di essere « potenza », non è, « ugualmente per il fatto che è atto », meno distinto da ciò di cui è atto; esso è dunque legato alla potenzialità che è inerente all'ente creato.

Ne segue che l'atto dell'ente creato non sussiste che nella realizzazione di tre condizioni; oppure, in termini concreti, coordinando nell'ente tre « funzioni », che ora indichiamo.

Poiché l'atto è, nell'ente creato, distinto da ciò di cui è atto, ne consegue, perché quest'atto esista, che ciò di cui è atto sia primordialmente « posto ».

Poiché l'atto dell'ente creato è legato alla potenzialità, non può che essere « ultimo » nell'ordine che gli è proprio e che gli è comune con la potenzialità a cui è legato. Perché, se non fosse ultimo, sarebbe in potenza ciò che sarebbe ultimo; si confonderebbe dunque con la potenzialità a cui è legato, e non sarebbe atto. Infine l'atto stesso, cioè considerato formalmente come tale, non può essere che « determinato »; perché, se indeterminato, non sarebbe ultimo nell'ordine che gli è comune con la potenzialità a cui è legato. Le tre condizioni ontologicamente, e quindi necessariamente, concomitanti all'atto dell'ente creato, sono pertanto: « essere posto, essere ultimo, essere determinato ».

Poiché queste condizioni si realizzano intrinsecamente all'ente, esse sono in realtà delle « funzioni » che gli sono immanenti. Lo capiremo meglio nell'esame di quelli che ne sono, rispettivamente, i principi ([112]). Pertanto, prima di considerare l'ente creato in sé, è opportuno completarne il riferimento triangolare in rapporto all'Increato.

2. L'unità dell'ente creato è un'unità d'ordine il cui paradigma è l'unità dell'Atto Increato.

L'Atto puro esclude la potenzialità che è inerente all'ente creato; ne segue, l'abbiamo appena ricordato, che l'uno differisce dall'altro in quanto al tipo dell'unità. Ma c'è ugualmente, dallo stesso punto di vista dell'unità, una somiglianza tra l'Atto puro e l'ente creato. Poiché le processioni divine sono in effetti, non solo la « causa », ma pure la « ratio » della processione delle creature, l'Atto Increato è ontologicamente il paradigma dell'ente creato. Cosicché l'unità dell'atto è dello stesso tipo, tanto nell'effetto quanto nella Causa: è un'« unità d'ordine ».

C'è, è vero, ordine e ordine, poiché le relazioni che integrano l'ordine godono, esclusivamente nell'Increato, della perfetta reciprocità che è ontologicamente convertibile con la semplicità. Non è dunque inopportuno ricordare che ogni somiglianza tra la creatura e il Creatore è « intrinsecamente » intaccata da una differenza che supera la somiglianza stessa.

In ciò consiste l'analogia, dottrina sulla quale non bisogna qui insistere. Preciseremo dunque quale ne è la « ratio », e per il fatto stesso ne determineremo la portata.

La SS. Trinità sussiste distintamente grazie a relazioni il cui « numero » è Mistero. L'« unità » dell'Essere Increato è, se si può dire, l'« insieme » di queste relazioni.

Ora l'« ordine » è la manifestazione intelligibile della relazione, come l'« unità » è quella dell'essere.

Ne segue che l'unità dell'Essere Increato è manifesta nell'ordine: più precisamente, nell'ordine d'origine che è concomitante alle processioni divine. E' in questo senso che l'unità dell'Essere Increato è un'« unità d'ordine ».

Parallelamente, l'unità dell'ente creato è l'insieme di tutto ciò che la costituisce; è il fatto d'essere « posto, determinato, terminato »: e questo, grazie ai principi che sono rispettivamente all'origine di queste tre funzioni, e grazie alla coordinazione che risulta dalle loro mutue relazioni. Ora l'ordine è la manifestazione intelligibile della relazione, come l'unità è quella dell'essere. Ne segue che l'unità dell'ente creato è manifesta nell'ordine delle funzioni e dei principi che sono concomitanti all'ente. E, in questo senso, l'unità dell'ente creato è un'unità d'ordine « come » lo è l'unità dell'Essere Increato.

Il « come » ricopre, l'abbiamo visto, una differenza concernente la relazione, poiché questa non è perfettamente reciproca se non nell'Increato. E il « come » significa una somiglianza che esiste obiettivamente nella realtà, in quanto lo stesso principio regola l'economia dell'unità sia per l'ente creato sia per l'Essere Increato.

Concludiamo dunque che l'ente è ternario quanto alle funzioni che ne integrano l'atto e di conseguenza l'unità.

Quest'unità è un'« unità d'ordine » che nella creatura è come il sigillo dell'Increato.

Poiché se l'ente creato ha per causa l'Essere Increato, ne deriva, secondo la « ratio » che specifica l'ordine delle processioni divine, che specifica ugualmente, per il principio ricordato, l'unità stessa della Trinità.

[112] Le funzioni che l'atto dell'ente integra nell'unità, sono rispettivamente specificate dai principi la cui composizione ne costituisce la ternarietà.

1. Poiché la ternarietà dell'ente creato concerne l'atto, essa concerne necessariamente ciò di cui l'atto è atto.

L'atto dell'ente creato è legato alla potenzialità nel senso che è distinto da ciò di cui è atto. Ciò di cui l'atto è atto, ne è il principio. Ed è l'esistenza di un rapporto tra questo prin-

cipio e l'atto stesso che, immanente all'ente, ne costituisce la relativa potenzialità. Considerato a partire da questo principio, questo rapporto è « attuazione » del principio nell'atto; mentre riferito all'atto che ne è compimento, questo rapporto « è » precisamente la « potenzialità » il cui « termine » è l'atto.

Tutto ciò che l'atto integra nell'unità è legato, come lo è l'atto stesso, alla stessa potenzialità, e fonda di conseguenza un rapporto con il principio di cui costituisce l'attuazione.

E' questa attuazione che, differenziata, dà luogo alle « funzioni » di cui abbiamo osservato, nell'atto dell'ente, la ternarietà ([111]). Questa differenziazione manifesta dunque la « potenzialità » dell'ente creato. Anche la realtà s'impone come un fatto.

« Essere posto », « essere determinato », « essere terminato » sono distinti formalmente. Ed essi lo sono realmente, poiché, nel caso contrario, cioè ([12]) se « essere posto » si identificasse con « essere terminato », il soggetto per cui questa condizione sarebbe realizzata, non presenterebbe più alcuna potenzialità.

Osservare un fatto implica la spiegazione. E' ciò a cui dunque conviene ora procedere.

2. Stiamo per mostrare che la ternarietà delle funzioni che integra in unità l'atto dell'ente, ha necessariamente lo stesso principio dell'atto stesso. L'atto è in effetti « più », o « meglio », di ciò che attua; e questo perché l'atto è « più », o « meglio », essere della potenza di cui è atto, e il « più essere » è convertibile con il « più uno ». Poiché dunque l'atto è « più uno » del principio di cui è l'attuazione, ne segue che una differenza non può manifestarsi nell'atto se non nel principio.

Questa conclusione può dunque essere riferita al principio dell'attuazione, invece che all'atto che ne è il « termine ». Essa si esprimerà allora come segue: « poiché l'attuazione non può che accrescere l'unità, una differenza che non sia nel principio non potrà essere nel "termine", vale a dire nell'atto ».

Ne segue che la ternarietà, secondo cui è differenziato l'atto dell'ente creato, appartiene primordialmente, e dunque necessariamente, a ciò di cui quest'atto è atto, e da cui l'atto si distingue realmente nel seno stesso dell'ente.

Se si designasse da una parte l'atto dell'ente creato con la locuzione « atto secondo », e dall'altra ciò da cui quest'atto si distingue con la locuzione « ente in atto primo », si direbbe che l'« ente in atto primo » è necessariamente ternario, poiché lo è in « atto secondo ». Ma la distinzione « atto primo-atto secondo » è utilizzata in generale per significare che un « passaggio » esiste almeno in partenza. Sicché l'ente non esiste che in « atto secondo », in quanto l'« atto primo » sussiste « attual-

mente » grazie all'« atto secondo », da cui si distingue dunque realmente. Parrebbe dunque preferibile non introdurre questo « modus significandi ».

Riteniamo che l'ente creato è ternario in se stesso, perché lo è nell'atto che ne manifesta « funzionalmente » l'unità.

Questa ternarietà è dunque molto nota. Il supposto, l'essenza, l'essere ne sono i termini; termini ai quali appartengono rispettivamente le « funzioni » che formano, per così dire, la base del nostro rapporto triangolare: l'ente in atto ha modo di « essere posto » « grazie » al supposto, di « essere misurato » « grazie » all'essenza, e di « essere terminato » « secondo » l'essere.

E come le tre « funzioni » sono distinte tra esse formalmente e « realmente », ne segue, l'abbiamo visto, che il supposto, l'essenza e l'essere lo sono ugualmente.

2. La ternarietà dell'ente creato presenta, come quello, lo stesso relativo dualismo.

L'atto dell'ente creato ne realizza l'unità. Quest'unità comporta dunque due aspetti, per la ragione stessa che l'atto è realmente distinto da ciò di cui è atto. Questa dualità, che appartiene per così dire alla qualità dell'essere, intacca necessariamente tutto l'ente e in particolare la ternarietà che noi vi abbiamo osservato. Da una parte, in effetti, l'atto stesso, come atto e come unità, « è » l'insieme ordinato delle tre « funzioni », unitamente e attualmente esercitate: porre, misurare, terminare. Perciò l'ente deve, unitamente, essere posto, essere misurato e essere terminato. Tale è la ternarietà dell'ente creato « quanto all'atto », e pertanto quanto alle « funzioni » o quanto alla funzionalità. La designiamo, per abbreviare, con la locuzione « ternarietà funzionale » dell'ente creato.

D'altra parte, ciò di cui l'atto è atto, « è » l'insieme ordinato delle tre « costituenti » di cui l'ente è composto: il supposto, l'essenza, l'essere. Tale è la ternarietà dell'ente creato quanto « a ciò di cui l'atto è atto », e pertanto quanto ai principi di cui l'atto è attuazione. La designiamo in breve con la locuzione « ternarietà costituente » dell'ente creato.

La ternarietà che è propria dell'ente creato, è dunque in qualche modo in involuzione con l'unità.

Da una parte, in effetti, la « tensione » che intacca l'unità dell'ente, poiché è creato, ne intacca anche la ternarietà, ma dall'altra, per il fatto stesso che la ternarietà non sussiste che immanentemente all'unità, non ci sono, per l'ente, « due » ternarietà, non di più che se sapesse di avere « due » unità. Ciò che noi chiamiamo, per abbreviare, « ternarietà funzionale » e « ternarietà costituente », è la stessa ternarietà dell'ente, poiché questa è considerata rispettivamente, come lo è l'unità stessa, da

una parte quanto all'atto e dall'altra quanto a ciò di cui l'atto è atto.

E' l'unità dell'ente che è strutturata con la ternarietà o, meglio, la ternarietà è l'ordine che è immanente all'unità e ne mostra di conseguenza l'intelligibilità. E' dunque a quest'« ordine » che noi siamo inevitabilmente ricondotti.

[113] L'unità dell'ente creato è l'unità d'ordine che ne specifica la ternarietà. L'unità dell'ente creato è, l'abbiamo osservato, un'unità d'ordine. Ora, considerato come un ordine, l'ente creato è l'« ordinazione all'atto » di ciò di cui l'atto è atto. Consiste dunque, da questo stesso punto di vista, nell'« ordinazione » della « ternarietà costituente », che struttura ciò di cui l'atto è atto, « con » la « ternarietà funzionale » che struttura l'atto stesso.

E' questo rapporto tra i due aspetti della ternarietà che noi ora analizzeremo: prima dal punto di vista del sussistere, grazie al quale la ternarietà è informata dall'unità, e poi dal punto di vista della specificazione, secondo cui l'unità è strutturata dalla ternarietà.

[1131] Il rapporto tra i due aspetti della ternarietà manifesta quali siano, per l'ente creato, la composizione e l'unità.

Il rapporto che sottendono tra loro i due aspetti della ternarietà, è analogo a quello che esiste, in seno all'ente creato, tra la composizione e l'unità. Questa analogia non consiste in una corrispondenza da una parte tra la « ternarietà costituente » e la composizione e dall'altra tra la « ternarietà funzionale » e l'unità. Perché nella misura stessa in cui si distingue l'una dall'altra, ognuna delle « due » ternarietà è al tempo stesso composizione e unità; o meglio, una e composta. Di modo che questa dualità connota, nell'ente creato, ognuno degli aspetti che vi si possono formalmente distinguere. Ovvero, la natura dell'essere si riflette in modo proprio in ognuno dei modi, ma non ne è circoscritta in nessuno. Tale è la norma di ogni analogia e in particolare di quella che noi consideriamo.

1. L'analogia consiste positivamente in questo.

La composizione e l'unità si dividono, per così dire, nell'uno e nell'altro aspetto della ternarietà, analogicamente allo stesso modo che nell'atto e in ciò di cui l'atto è atto. L'unità non è immanente all'ente che in virtù dell'atto che ne realizza il compimento, benché essa non cessi di appartenere ugualmente a ciò di cui l'atto è atto. La composizione non è inerente all'ente che in virtù di ciò di cui l'atto è atto, benché essa si ritrovi fin nell'atto, in quanto questo, non essendo l'Atto puro, non è puramente atto.

« Similmente », l'unità che è propria dell'ente creato, non è

immanente a questo se non in virtù della ternarietà funzionale, benché questa stessa unità non cessi d'essere radicalmente ordinata secondo la ternarietà costituente. La composizione, che è propria dell'ente creato, è inerente a questo in virtù e secondo la ternarietà costituente, benché essa non cessi d'essere ultimamente specificata secondo la ternarietà funzionale.

Data questa « descrizione », si può precisare ciò in cui consistono da una parte il « modulo » che fonda l'unità dell'analogia, e dall'altra la diversità degli analogati.

L'uno e il multiplo, nel caso l'unità e la composizione, sono, analogicamente perché trascendentalmente, gli stessi in seno all'ente, in quanto questo è ontologicamente atto - attuazione, o meglio, in quanto è ternarietà rispetto alla specificazione.

L'analogia considerata, intima all'ente, ne è in qualche modo una partecipazione: cioè quella dell'atto d'essere per ognuna delle parti che integra l'ente.

2. L'unità e la composizione dell'ente creato sono così manifestate nel rapporto che sottendono tra loro i due aspetti della ternarietà. Lo si può confermare finendo di mostrarlo.

Ciò che è vero della composizione e dell'unità, deve esserlo dell'« unità d'ordine » in cui esse si risolvono nell'ente creato. Quest' « unità d'ordine » deve dunque essere manifestata come lo sono la composizione e l'unità, vale a dire nella ternarietà. E, in effetti, è proprio in funzione della ternarietà che si realizza adeguatamente per l'ente l'ordine e pertanto l'unità. Perché, dapprima, l'« unità », che è propria ed immanente all'ente creato, consiste nell'« ordinazione » della ternarietà costituente « alla » ternarietà funzionale.

In secondo luogo, l'« unità d'ordine » dell'ente, quale è partecipata in proprio dalla ternarietà funzionale, è l'atto medesimo dell'ente.

Infine, l'« unità d'ordine » dell'ente è ugualmente immanente alla ternarietà costituente. E questo da una parte in virtù dei due primi aspetti dell'unità (poiché non possono sussistere che rispettivamente nella ternarietà funzionale, le componenti della ternarietà costituente ne partecipano l'unità); d'altra parte la ternarietà dell'ente è, « come tale », vale a dire tanto costituente quanto funzionale, un'« unità d'ordine », poiché le componenti sono, come vedremo, in rapporto di mutua implicazione. Così, il tipo di unità che è proprio dell'ente creato, si trova trascendentalmente fissato in riferimento all'Increato. Ciò in cui consiste concretamente quest'unità, è mostrato, in quanto realizzato, nella ternarietà. Perché, se l'unità dell'ente creato è un'« unità d'ordine », lo è perché « l'ordinazione a », che è convertibile con la potenzialità dell'ente creato, ne qualifica la ternarietà. E' dunque

quest'ordine, inerente alla ternarietà, che dobbiamo analizzare.

[1132] Le funzioni che, nell'ente creato, l'atto integra in unità, sono rispettivamente specificate e unitamente partecipate dai principi la cui composizione è, in seno allo stesso ente, ternarietà. La potenzialità che è inerente all'ente creato è, come è necessario, manifestata in una distinzione; lo è, conseguentemente, nel rapporto che esiste tra le due entità così distinte. Questo rapporto è, per quanto sopra detto, significato in due modi: unitariamente dal punto di vista del sussistere; analiticamente dal punto di vista della specificazione.

Quanto al sussistere, questo rapporto è, in seno all'ente, quello tra ciò di cui l'atto è atto e l'atto stesso. Quanto alla specificazione, consiste nell'« ordinazione » della ternarietà costituente alla ternarietà funzionale. Questi due aspetti sono al tempo stesso distinti e inseparabili, poiché stanno tra di loro, per il rapporto considerato, come l'essere e l'essenza in ogni realtà creata.

Ne segue che, per mettere adeguatamente in evidenza la potenzialità dell'ente creato, conviene porsi successivamente in due punti di vista differenti: prima osservare la realtà, poi precisarne il « come ». Sopra noi abbiamo considerato « in directo » l'ente stesso, e abbiamo osservato che, sia come atto sia come potenzialità, è integralmente specificato dalla ternarietà.

Ora considereremo « in directo » la specificazione dell'ente creato, vale a dire la ternarietà in vista dell'esame di come vi si realizza l'« ordinazione a », che costituisce l'essenza della potenzialità. La domanda può essere espressa schematicamente in questo modo: poiché la ternarietà costituente e la ternarietà funzionale sono considerate in quanto sono distinte, « come » ogni componente dell'una si riferisce all'altra e alle componenti dell'altra? (volendo l'espressione « riferito a » significare una certa dipendenza del « riferito », da un punto di vista che occorre precisare). Poiché in seno all'ente vi è, tra i due aspetti della ternarietà, correlazione e « non reciprocità », la domanda posta deve essere sdoppiata.

1. « In che modo » ogni componente della ternarietà funzionale è riferita alla ternarietà costituente? La precedente determinazione risponde infatti a questa prima parte della domanda.

Tenuta presente la nostra convenzione di linguaggio, « riferito a » significa in effetti una certa dipendenza del « riferito ».

Ora se la ternarietà funzionale dipende dalla ternarietà costituente, è in quanto le componenti ne sono realmente distinte.

« Sussistere », « essere misurato », « essere terminato », non sono distinti, anche nell'atto dell'ente, se non per il fatto che il « supposto », l'« essenza » e l'« essere » sono tra loro in

composizione. Perché, s'è visto ([112, 1]), l'atto è per natura meglio e più « unità » di ciò di cui è atto.

Ne deriva che ogni componente della ternarietà funzionale è « "riferita" esclusivamente a » quella delle componenti che le corrisponde nella ternarietà costituente.

L'atto dell'ente ha il « sussistere » « esclusivamente » grazie al supposto; l'atto dell'ente ha l'« essere misurato » « esclusivamente » grazie all'essenza; l'atto dell'ente ha l'essere « terminato » « esclusivamente » grazie all'essere. Infatti se, per esempio, l'atto dell'ente avesse da essere « terminato » non solo in virtù dell'essenza, ma unitamente e congiuntamente in virtù dell'essere, l'essere e l'essenza assumerebbero, in seno all'ente, la stessa funzione; non potrebbero dunque esserne delle costituenti differenti, poiché solo i dati che sono osservabili in un processo perlomeno virtuale di attuazione fondano, in seno all'ente, il carattere reale di ogni distinzione.

Così, nella concretezza dell'ente, « la ternarietà funzionale si riferisce termine a termine alla ternarietà costituente ».

2. « In che modo » ogni componente della ternarietà costituente è riferita alla ternarietà funzionale?

Questa è la seconda parte della domanda.

Poiché « riferito a » sta a significare la dipendenza del « riferito », il senso del problema è questo: ogni componente della ternarietà costituente non ha realtà, come pure l'ente stesso, se non nell'atto di questo.

L'atto dell'ente non ha, si è visto, il sussistere se non grazie al supposto; ma, al contrario, il supposto non ha realtà se non nell'atto.

L'atto dell'ente non ha l'essere misurato se non grazie all' essenza, ma l'essenza non ha realtà che nell'atto.

L'atto dell'ente non ha l'essere terminato che secondo l'essere; ma l'essere dell'ente non è realtà se non nell'atto.

Vale a dire che supposto, essenza ed essere « causano », ciascuno rispettivamente ed esclusivamente, una determinazione propria nell'atto dell'ente. Ma queste determinazioni, il cui insieme non è nient'altro che la ternarietà funzionale, non stanno tra loro come lo fanno i principi da cui rispettivamente procedono, e il cui insieme è precisamente la ternarietà costituente.

Le tre determinazioni dell'atto non sono, da nessun punto di vista, una partizione. Ciascuna infatti appartiene, se si può dire, a « tutto l'atto »; è una modalità che l'atto integra nell'unità. Questa conclusione è dunque confermata, giacché è conforme alle norme della causalità. Il rapporto che esiste tra la ternarietà costituente e la ternarietà funzionale, in quanto distinte, è in effetti un rapporto di causalità, poiché di mutua dipendenza;

la ternarietà costituente non sussiste, l'abbiamo appena visto, se non « nella » ternarietà funzionale e questa non è ternarietà se non perché lo è la stessa ternarietà costituente. « Causae, ad invicem sunt causae »; questa è una delle norme della causalità.

Inoltre, l'« ordinazione » della ternarietà costituente alla ternarietà funzionale costituisce, perlomeno virtualmente, un'attuazione. Le tre costituenti dell'ente concorrono simultaneamente a che l'atto sia in se stesso ternarietà, nello stesso modo in cui molte cause concorrono a produrre lo stesso effetto.

Ora l'induzione, basata sull'osservazione, mostra che in caso simile, non si deve assegnare, nell'effetto, una partizione che corrisponderebbe alla distinzione reale che esiste tra le cause. E' « tutto » l'effetto, nella sua totalità poiché nella sua unità, che è prodotto da ogni causa. Ma ogni causa raggiunge l'effetto secondo la formalità che ne specifica l'attuazione.

E' « tutto » l'atto dell'ente creato che procede virtualmente: dal supposto per il « sussistere », dall'essenza per l'« essere misurato », dall'essere per « essere terminato ».

Le distinzioni reali che sottendono tra loro le costituenti dell'ente, ne strutturano la composizione, e determinano che l'atto sia ordine e ternarietà; ma non determinano che ci sia, nell'atto, una partizione reale che ne alteri l'unità. Il « sussistere » procede dal supposto, non dall'essenza né dall'essere; ma appartiene all'atto e quindi a tutto l'ente. Il fatto di « essere misurato » procede dall'essenza, non dal supposto né dall'essere; appartiene all'atto e dunque a tutto l'ente. Il fatto di « essere terminato » procede dall'essere, non dal supposto né dall'essenza, ma appartiene all'atto e perciò a tutto l'ente.

Così, nella concretezza dell' ente, « ogni componente della ternarietà costituente si riferisce uniformemente a tutta la ternarietà funzionale, cioè all'atto dell'ente ». Come? Lo preciseremo ulteriormente.

([1133]) Le designazioni usuali dell'ente creato confermano che questo ha un'unità d'ordine la cui struttura è ternarietà.

San Tommaso si compiaceva di considerare l'etimologia come una specie di luogo filosofico in cui è lecito scoprire il patrimonio che hanno tesaurizzato tutti i fedeli della Verità. La filosofia tradizionale usa. come talvolta la fede teologale, un vocabolario che, frutto di una esperienza provata, costituisce per ogni nuova ricerca un testo di autenticità. Noi ci proponiamo dunque di confermare che l'ente ha una struttura ternaria, mostrando che, considerata a titolo di ipotesi, la ternarietà permette di collocare in un modo coerente le più classiche locuzioni e di precisarne con esattezza la portata semantica.

[11331] Indichiamo subito schematicamente come si distri-

buiscono le designazioni dell'ente creato in funzione della ternarietà che noi abbiamo osservato.

SCHEMA I

| Ternarietà costituente | Ternarietà funzionale (atto dell'ente) | | |
|---|---|---|---|
| (ciò di cui l'atto è atto) | Essere posto | Essere misurato | Essere terminato |
| Supposto | Ciò che è posto | Sostanza | Ente (on) |
| ciò che è posto | « di per sé » (Atto) | (ousia) | ciò che ha l'essere |
| Essenza misurante | Essenza | Ciò che misura | essenza misurata |
| ciò che misura | sussistente | « di per sé » (Atto) | |
| Essere | Singolarità | Forma ultima | ciò che termina |
| ciò che termina | individuale | forma formarum | «di per sé» (Atto) |

Le tre colonne di questa tavola corrispondono alle tre « funzioni » che sono inerenti all'ente e grazie alle quali esso ha di « essere posto », « essere misurato », « essere terminato ».

Tale è l'osservazione che è all'origine della nostra riflessione (111).

Le tre linee della stessa tavola corrispondono rispettivamente alle tre costituenti dell'ente, cioè: il supposto, l'essenza e l'essere. Abbiamo introdotto nella seconda riga tre denominazioni dell'essenza che giustificano un'analisi alla quale rinviamo (« La distinzione reale tra l'essenza e l'atto d'essere ». Revue thomiste 1959, pp. 32-78). La fondatezza ne sarà confermata da ciò che segue (11333).

Stiamo ora per spiegare come questa tavola ricapitoli, precisandole, le conclusioni dei due paragrafi precedenti. Si tratta di dimostrare che non è solo di fatto, ma anche di diritto che vi sono molti modi di designare l'ente.

Con maggiore precisione, è la struttura stessa dell'ente creato che richiede di attribuire, rispettivamente a ciascuna delle tre costituenti, le designazioni che sono state ritenute come con-

venienti all'ente stesso. L'ordine d'esposizione deve essere evidentemente conforme alle norme dell'attribuzione.

Ogni determinazione che esiste obiettivamente nella realtà « deve » essere attribuita, da una parte al principio che la specifica formalmente, dall'altra all'entità in cui essa sussiste concretamente. E come un' attribuzione « esclusivamente » formale sarebbe astratta e priva di portata, ne segue che dal punto di vista in cui bisogna porsi per esaminare la struttura dell'ente, ci sono solo due modi dell'attribuzione per le determinazioni che sono inerenti all'atto dell'ente, cioè: « "formaliter et realiter" simultaneamente » o meglio « "realiter" solo ».

Diremo, per abbreviare, che l'attribuzione è « formale » nel primo caso, « non formale » nel secondo.

L'attribuzione « formale » concerne le determinazioni inerenti all'atto dell'ente che, rispettivamente, sono le definizioni stesse delle costituenti; gli enunciati sono situati sulla diagonale dello schema I.

L'attribuzione « non formale » è fondata unicamente sull'unità dell'ente, non sulla definizione formale delle costituenti. Concerne le determinazioni inerenti all'atto dell'ente, le cui designazioni si trovano al di fuori della diagonale dello schema I.

Esamineremo successivamente questi due modi dell'attribuzione, e ne preciseremo le modalità d' applicazione ([11332]), ([11333]). Potremo allora determinare qual è l'esatta portata della locuzione « atto d'essere », che tanto si è impiegata, ed anche in abuso ([11334].

[11332] L'attribuzione, fatta simultaneamente « formaliter et realiter » a ciascuna delle costituenti dell'ente, della determinazione indotta da questa stessa costituente nell'atto dell'ente.

Noi consideriamo in generale, in questo paragrafo, il modo d'attribuzione da noi definito « formale ». Ma come, secondo questo modo, ognuna delle determinazioni inerenti all'atto dell'ente deve essere attribuita a quella costituente di cui è « formalmente » la definizione e « a questa sola », così questo riconduce ad esaminare, come è già stato detto ([11332]), l'attribuzione, fatta a ciascuna delle costituenti, della determinazione indotta da questa stessa costituente nell'atto dell'ente. D'altro canto, l'attribuzione che è fatta « formaliter » deve essere ugualmente fatta « realiter ». Da questo secondo punto di vista, comporta i due stessi aspetti che esige di distinguere la potenzialità che è propria dell'ente creato. Vale a dire che ogni determinazione inerente all'atto dell'ente deve essere attribuita « realiter et formaliter » da una parte alla costituente che le corrisponde in ciò di cui l'atto è atto, e dall'altra a questa stessa costituente in quanto esercita nell'atto la funzione che le è propria. In altre parole,

l'attribuzione di una determinazione inerente all'atto dell'ente, a quello dei costituenti da cui procede, è la « stessa "formaliter" » secondo l'uno e l'altro « grado » che la potenzialità che è propria dell'ente creato, esige di distinguere.

Al contrario, in quanto questa attribuzione è fatta « ugualmente "realiter" », essa differisce secondo i due stessi « gradi ». Così, secondo il primo « grado », l'attribuzione concerne la natura; ed è « per se quoad essentiam ». Per il secondo « grado » concerne l'essere; è « per se quoad substantiam » (per se tertio modo). Ecco ciò che noi ci proponiamo di mettere in evidenza.

Il supposto, l'essenza e l'essere da una parte compongono, nell'ente, ciò di cui l'atto è atto; dall'altra esercitano rispettivamente, in questo stesso atto, le funzioni che corrispondono loro, funzioni che l'atto dell'ente integra in unità.

E' da questo dualismo che risulta, tra le due ternarietà, la duplice ordinazione che abbiamo osservato ([1132, 1. 2]) e che stiamo, dal nostro presente punto di vista, nuovamente per spiegare. Ripeteremo lo stesso argomento per le tre costituenti dell'ente, nell'esprimerlo « ex propriis » per ciascuna di loro.

1. « Essere posto » appartiene all'ente in atto, cioè unitamente all'atto e a ciò di cui l'atto è atto; e questo esclusivamente in virtù del supposto. « Essere posto » si trova dunque, in quanto alla specificazione, riferito al supposto. E', formalmente e concretamente, il fondamento in virtù del quale ogni « parte » dell'ente ha di « essere posta ». E' questa precisamente la ragione per cui è chiamato « supposto »· è ciò su cui tutto è posto, ciò che di conseguenza deve « avere "di essere posto" in virtù della sua stessa natura ». Per quanto riguarda il sussistere, al contrario, il supposto non ha realtà se non nell'ente in atto. E' dunque, da questo punto di vista, riferito secondo un' ordinazione trascendentale all'atto dell'ente, e quindi, a tutto ciò che quest'atto include, in particolare al fatto che questo ha « di essere posto ». Ed è per così dire, in questo « stato », che il supposto ha, nell'atto dell'ente, di « essere posto di per sé ». E' ciò che noi dobbiamo ora precisare.

Il supposto è « per natura » ciò che ha « di essere posto », e ciò in virtù del fatto che tutto è posto. Ma il supposto non ha questa proprietà e questa funzione che nell'atto dell'ente.

In altri termini, la distinzione che è inerente all'ente creato, tra l'atto e ciò di cui l'atto è atto, vale in particolare secondo la formalità « di essere posto ». Questa distinzione sussiste dunque necessariamente, tra il supposto come tale da una parte, e dall'altra questo stesso supposto che esercita, grazie all'atto dell'ente, la funzione che gli è propria. Così da una parte è proprio « per natura » che il supposto ha « di essere posto »; ma

poi, concretamente, il supposto non è esso stesso posto, e non comunica questa proprietà all'ente se non in virtù dell'atto stesso dell'ente. La denominazione « ciò che è posto di per sé », che appare sulla diagonale dello schema I, designa dunque il supposto « in atto », il supposto che esercita in virtù dell'atto la funzione che gli è propria nell'ente; è ciò che ricorda la menzione del termine « Atto » tra virgolette. Il « di per sé » si riferisce, è vero, alla natura del supposto; ed esso non può prendere da chiunque la proprietà « di essere posto », poiché l'ha « per natura » e per tutto l'ente.

Ma questo « di per sé » ha, grazie all'atto dell'ente, « e solo grazie a questo atto », la stessa portata ontologica del « per se tertio modo » che è proprio della sostanza e che è quello dell'ente nella sua totalità. Non si può invece attribuire « l'essere posto di per sé » al supposto come tale, cioè a quest' entità che è per così dire chiusa nel supposto nell'atto della funzione che gli è propria. Quest' entità si distingue necessariamente dal « supposto in atto ». Tale distinzione mostra l'ente creato sia in ciascuno dei suoi aspetti sia nella sua totalità, e fa sì che ci siano come due « stati » per il supposto in particolare.

2. « Essere misurato » appartiene all'ente in atto, vale a dire uniformemente all' atto e a ciò di cui l' atto è atto; e questo esclusivamente in virtù dell'essenza.

« Essere misurato » si trova dunque, quanto alla specificazione, riferito all'essenza. Essa è, formalmente e concretamente, il principio per cui ogni « parte » dell'ente, qualunque essa sia, ha, conformemente alla sua natura, « di essere misurata ». E' proprio questa la ragione per cui l'essenza è chiamata « misurante »; essa esercita « per natura » nell'ente in atto la funzione che consiste nel misurare. Per il sussistere, al contrario, l'essenza non ha realtà che nell'ente in atto. E' dunque, da questo punto di vista, riferita secondo un'ordinazione trascendentale all'atto dell'ente, e, di conseguenza, a tutto ciò che quest'atto include, in particolare il fatto che esso ha « di essere misurato ».

Ed è per così dire in questo stato che l'essenza ha, nell'atto dell'ente, di essere « ciò che misura da sé ». Conviene precisarlo. L'essenza è « per natura » ciò che « misura », e questo in virtù del fatto che tutto ciò che è dell'ente ha « di essere misurato ».

Ma l'essenza non ha questa proprietà e questa funzione che nell'atto dell'ente. In altre parole, la distinzione che è inerente all'ente creato tra l'atto e ciò di cui l'atto è atto, vale in particolare secondo la formalità di « misurare ». Questa distinzione sussiste dunque necessariamente tra l'essenza come tale e que-

sta stessa essenza che esercita, in virtù dell'atto dell'ente, la funzione di misurare che le è propria. Così, da una parte, è giustamente « per natura » che l'essenza ha « di misurare »; ma dall'altra, concretamente, l'essenza non « misura » e non comunica all'ente « di essere misurato » se non in virtù dell'atto stesso dell'ente.

Le denominazione « Ciò che misura di per sé » che appare sulla diagonale dello schema I, designa dunque l'essenza « in atto », l'essenza che esercita grazie all'atto la funzione che le è propria nell'ente; è ciò che ricorda la menzione del termine « Atto » tra virgolette. Il « di per sé » si riferisce, è vero, alla natura dell'essenza; la quale non può prendere da chicchessia la proprietà di « misurare » poiché l'ha « per natura » e quindi per tutto l'ente. Ma questo « di per sé » ha, grazie all'atto dell'ente, « e solo in virtù di quest'atto », una portata che è analogicamente simile a quella del « per se tertio modo », che è proprio della sostanza e appartiene all'ente nella sua totalità. Non si può invece attribuire di « misurare di per sé » all'essenza come tale, vale a dire a quest'entità che è inclusa nell'essenza in atto della funzione che le è propria; entità che si distingue necessariamente dall'« essenza di atto », per la distinzione che tocca l'ente creato in ciascuno dei suoi aspetti come nella sua totalità e fa sì che ci siano come due « stati » per l'essenza in particolare.

3. « Essere terminato » appartiene all'ente in atto, cioè uniformemente all'atto e a ciò di cui l'atto è atto; e questo esclusivamente in virtù dell'essere.

« Essere terminato » si trova dunque, quanto alla specificazione, riferito all'essere. L'essere è, formalmente e concretamente, il compimento nel quale ogni « parte » dell'ente, quale essa sia, ha « di essere terminata ». E' precisamente questa la ragione per cui l'atto dell'ente è chiamato « atto d'essere »; l'atto che per natura è « ultimo » è « dell'essere », perché l'essere ha per natura la peculiarità d'essere compimento.

Quanto al sussistere, al contrario, l'essere non ha realtà che nell'ente in atto; è dunque, da questo punto di vista, riferito secondo un'ordinazione trascendentale all'atto dell'ente, e per conseguenza, a tutto ciò che quest'atto include, in particolare il fatto che esso ha « di essere terminato ».

Ed è per così dire in questo stato, che l'essere ha, nell'atto dell'ente, di essere « ciò che termina di per sé » ed è « atto d'essere » (cfr. 11334). Non sarà superfluo esplicitare, per quel che concerne l'essere, delle considerazioni analoghe a quelle di cui poco sopra erano oggetto il supposto e l'essenza.

L'essere è « per natura » ciò che è « ultimo » e che « ter-

mina » e questo in virtù del fatto che tutto ciò che è dell'ente ha « di essere terminato ». Ma l'essere non ha questa proprietà e questa funzione che nell'atto dell'ente. In altre parole, la distinzione, che è inerente all'ente creato, tra l'atto e ciò di cui l'atto è atto, vale eminentemente per l'essere, tenuta presente la formalità « di essere terminato ». Questa distinzione sussiste dunque necessariamente tra l'essere, in quanto questo è immanente a tutto l'ente, e l'essere che esercita in virtù dell'atto dell'ente la funzione « di terminare » che gli è propria. Così da una parte, è proprio « per natura » che l'essere ha « di terminare »; ma dall'altra, concretamente, l'essere non « termina » e non dà all'ente « di essere terminato » che grazie all'atto dell'ente.

La denominazione « Ciò che termina di per sé » che appare sulla diagonale dello schema I, designa dunque l'essere « in atto », l'essere che esercita in virtù dell'atto la funzione che gli è propria nell'ente; è ciò che ricorda la menzione del termine « Atto » tra virgolette. Il « di per sé » si riferisce, è vero, alla natura dell'essere; il quale non può prendere da chicchessia la proprietà « di terminare » poiché l'ha « per natura » e per tutto l'ente.

Ma questo « di per sé » ha, grazie all'atto dell'ente, « e solo grazie a quest'atto », una portata analogicamente simile a quella del « per se tertio modo », che è proprio della sostanza e appartiene all'ente nella sua totalità. Non si può invece attribuire « di terminare di per sé » all'essere in quanto questo è immanente a tutto l'ente; perché, considerato così, l'essere si distingue necessariamente dall'essere « in atto », dato che questa distinzione è convertibile con quella che è inerente all'ente per il fatto che è creato.

4. Le precedenti considerazioni possono essere ricapitolate come segue.

Il supposto, l'essenza e l'essere determinano rispettivamente quanto alla specificazione ciò a cui non cessano di essere trascendentalmente ordinati quanto al sussistere; nello stesso modo in cui, in seno all'ente, ciò di cui l'atto è atto specifica quest'atto al quale è trascendentalmente ordinato. Sempre allo stesso modo la creazione passiva specifica, nell'intimo dell'ente creato, la Creazione attiva alla quale è trascendentalmente ordinata. Si osserva così a posteriori che è, come conviene, il rapporto con l'Increato che rende conto del creato. Questo vale pure per l'argomento complementare del soggetto del « di per sé », argomento di cui abbiamo appena dato, in qualche modo, tre « versioni » riguardanti rispettivamente il supposto, l'essenza e l'essere. «Essere di per sé» non appartiene in effetti « assolutamente » a nessuna entità creata; perché l'unità di questa è composta. Se si attribuisce dunque di essere « di per sé » all'ente creato, questo deve essere conside-

rato dal punto di vista secondo il quale è massimamente simile a Colui che è necessariamente « di per sé ».

Ora questo punto di vista è quello dell'atto.

Dio è « a Sé » perché l'Atto puro esclude per Sé ogni composizione. L'ente creato non può essere « per sé » se non in quanto è attuato. Così le componenti dell'ente creato non ne possono partecipare la « perseità » se non in quanto esse stesse sono in atto nell'atto dell'ente. E' proprio quello che noi abbiamo osservato.

Il supposto, l'essenza e l'essere esercitano, ognuno « di per sé », la funzione che è loro propria; ma ciò « grazie » solo all'atto dell'ente. Abbiamo così reso conto, basandoci sulla ternarietà che si trova pertanto giustificata, delle tre denominazioni che sono le principali per le componenti dell'ente creato.

Esse risultano dall'attribuzione, fatta al tempo stesso « formaliter et realiter », di ogni funzione dell'ente al costituente che la specifica; e le designazioni sono situate, nello schema I, sulla diagonale. Estenderemo ora quest'inchiesta alle altre designazioni; esse risultano dalla stessa attribuzione fatta solo « realiter » e solo grazie all'unità che è propria dell'atto dell'ente.

([11333]) « L'attribuzione, fatta solo "realiter", ai costituenti dell'ente delle determinazioni che esse inducono nell'atto dell'ente ». Non occorre che noi torniamo sui casi esaminati nel paragrafo precedente ([11332]), casi in cui l'attribuzione non è fatta solo « realiter » ma anche « formaliter ».

Dobbiamo ora rendere conto, tenendo presente la ternarietà dell'ente, e provandone con ciò la realtà, delle designazioni che nello schema I non si trovano sulla diagonale.

E' possibile poiché in quanto abbiamo ora detto non abbiamo finito di inventariare l'ordine che è inerente all'ente. La doppia ordinazione tra i due aspetti della ternarietà, propria dell'ente creato, presenta in effetti due strutture differenti. La ternarietà funzionale si « riferisce » "termine a termine" « alla » ternarietà costituente ([1132,1]); mentre ogni componente della ternarietà costituente si « riferisce » "unitariamente" « a » tutta la ternarietà funzionale, vale a dire all'atto dell'ente ([1132,2]). Ora noi abbiamo, in ciò che precede, completamente esplicitato ciò in cui consiste il primo caso di questi due « riferito a ».

« Essere posto » si « riferisce » esclusivamente « al » supposto, che è, per natura, « ciò che è posto »; « essere misurato » si « riferisce » esclusivamente « all »'essenza che è « misurante » cioè è per natura « ciò che misura »; « essere terminato » si « riferisce » esclusivamente « all »'essere che è per natura ciò secondo cui si completa l'ente vale a dire « ciò che termina ».

Invece il secondo « riferito a », quello della ternarietà costituente alla ternarietà funzionale, non è stato esplicitato che secon-

do la corrispondenza che è reciproca a quella ora ricordata, cioè secondo la corrispondenza « formale » tra ogni costituente e la determinazione che induce nell'atto dell'ente.

Abbiamo precisato come nell'ente in atto il supposto sia riferito per il sussistere « al fatto d'essere posto », l'essenza « al fatto d'essere misurata », l'essere « al fatto di essere terminato ». Ma non è che un aspetto che sarebbe astratto se lo si isolasse da questo secondo « riferito a ». Perché ogni componente della ternarietà costituente si riferisce « unitamente a tutta » la ternarietà funzionale vale a dire all'atto dell'ente. Poiché ciascuna non ha realtà nell'atto, l'ordinazione trascendentale che ciascuna sottende con questo ha per termine « unitario » tutto ciò che l'atto include. In altri termini, poiché ognuna partecipa dell'atto come tale, partecipa della totalità. E' ciò che chiariremo quanto al fatto, rispettivamente per il supposto, l'essenza, l'essere. Ritorneremo sul « come » nel seguente paragrafo ([114]).

1. Il supposto, non avendo realtà che nell'atto, partecipa di questo, non solo in ciò che esso vi specifica, cioè il fatto, per l'ente, di « essere posto », ma ugualmente in tutto ciò che l'atto integra nella sua unità; cioè, per l'ente, il fatto « di essere misurato » e « di essere terminato ».

Ne deriva precisamente che il supposto ha di fatto due designazioni che sono « non formali », perché si riferiscono alle funzioni che, nell'ente, non sono quelle del supposto; funzioni il cui effetto proprio nell'atto dell'essere viene partecipato dal supposto.

Poiché il supposto non ha realtà che nell'ente « in atto », e poiché questo ha « di essere misurato » dall'essenza, il supposto partecipa, a suo modo, della proprietà « di essere misurato » che è inerente all'atto in virtù dell'essenza. E' proprio in conformità a questo aspetto che Aristotele designa il supposto, vale a dire il « di per sé » (« per se tertio modo »), sotto il nome di « ousia ».

« Ousia » ha un senso concreto ed è proprio il supposto che questo termine designa obiettivamente. Ma, nel contesto semantico di Aristotele, « ousia » designa il supposto in quanto partecipa della proprietà « di essere misurato », che appartiene all'atto dell'ente grazie all'essenza. Ed è probabilmente perché lo ha presentito senza però precisarlo abbastanza, che Gilson è stato indotto a ridurre l'« ousia » all'« essenza » nella ricostruzione che egli si propone di Aristotele. Pertanto ciò che « fa » Aristotele, almeno implicitamente, non è precisamente ciò che gli offre Gilson. Significare l'« ousia » basandosi sulla funzione che, nell'ente, è propria dell'essenza, non è esattamente identificare l'« ousia » con l'essenza. Questa confusione è incompatibile con la metafisica di Aristotele.

E' perlomeno spiegata nella sua causa se, in riferimento alla

ternarietà dell'ente, si discerne come contribuisca a manifestare la verità.

— Il supposto, poiché non ha realtà che nell'ente « in atto » e questo poiché ha « di essere terminato » secondo l'essere, partecipa, a suo modo, della proprietà « di essere terminato » che, secondo l'essere, è inerente all'atto dell'ente.

E' infatti conformemente a questo aspetto che il supposto è definito abitualmente nella filosofia tradizionale: « id quod habet esse »; il supposto è « ciò » che ha l'essere. In realtà il supposto è il « ciò »; e la definizione « ex propriis » è, l'abbiamo ricordato ([11332,1]), « Ciò che è posto "di per sé" nell'atto dell'ente ». « Ciò che "ha" l'essere » è una « definizione non formale »; e, anche in quanto è solo descrittiva, è incompleta. Perché il supposto è ugualmente « "ciò" che "ha" l'essenza »; è « "ciò" che "ha" qualunque cosa che è dell'ente » e da cui si distingue per il fatto che l'atto dell'ente creato è distinto da « ciò » di cui è atto.

Poiché l'essenza ha una situazione privilegiata, è dunque normale che la locuzione « "ciò" che "ha" l'essere » sia prevalsa. Ma il « modus significandi » non è mostrato con esattezza che dal riferimento alla ternarietà dell'ente. Si tratta di una definizione non formale; perché, come il nome « ousia », consiste nell'attribuire al supposto ciò che esso partecipa « dell »'atto e « nell »'atto « dell »'ente e che vi è specificato, non dal supposto stesso, ma dalle altre costituenti dell'ente.

2. L'essenza, non avendo realtà che nell'atto, partecipa di questo, non solo in ciò che essa vi specifica, cioè il fatto « di essere misurato », per l'ente, ma pure in tutto ciò che l'atto integra nella sua unità, cioè, per l'ente, il fatto « di essere posto » e « di essere terminato ».

Ne deriva precisamente che « l'essenza ha di fatto due designazioni che sono "non formali"» perché si riferiscono alle funzioni che nell'ente, non sono quelle dell'essenza; funzioni di cui l'essenza partecipa l'effetto proprio nell'atto dell'ente.

— Poiché l'essenza non ha realtà che nell'ente « in atto » e poiché questo ha « di essere posto » in virtù del supposto e « di essere terminato » secondo l'essere, essa partecipa, a suo modo, delle proprietà che sono inerenti all'atto dell'ente cioè, la proprietà « di essere posta » grazie al supposto e quella « di essere terminata » secondo l'essere. Si vede dunque che la ternarietà secondo cui è strutturata l'unità d'ordine che è propria dell'ente creato implica che l'essenza stessa di questo presenti tre aspetti differenti; è opportuno designarli rispettivamente.

« L'essenza sussistente » è l'essenza in quanto partecipa, nell'atto dell'ente e grazie al supposto, della proprietà « di essere posta ». « L'essenza misurata » è l'essenza in quanto partecipa,

nell'atto dell'ente e secondo l'essere, della proprietà « di essere terminata ».

« L'essenza misurante » infine è, l'abbiamo visto, l'essenza in quanto esercita, nell'atto stesso dell'ente e quindi per la integralità di questo, la funzione che consiste nel misurare; poiché la misura è « ciò che, nell'ordine della causa formale, è proprio di ogni realtà » e la costituisce soggetto di alterità.

— E' dunque coerente che l'essenza, poiché è per natura « misura », rifletta in se stessa la ternarietà dell'ente. Così che, reciprocamente, la ternarietà dell'ente si trova confermata da quella dell'essenza, per il fatto che l'esistenza di questa può, lo abbiamo ricordato, essere stabilita direttamente. (Op. cit. Revue thomiste 1959). L'essenza e l'essere sono realmente distinti in ogni entità creata. Ora l'essenza non può essere realmente distinta se non è essa stessa una « certa realtà ». E in effetti se l'essenza è l'oggetto della definizione, vale a dire principio di misura nell'ordine intellegibile, lo è perché essa è obiettivamente, nell'ente, un principio di misura che appartiene all'ordine creato, principio che è di conseguenza una « certa realtà ». Ora benché essa sia una entità distinta, l'essenza non esercita da se stessa la funzione che le è propria e che consiste nel misurare l'ente. In quest'ipotesi in effetti, sarebbe essa stessa l'attuazione che le spetta e dunque sarebbe puramente atto; ora questo è peculiare soltanto dell'Atto puro.

Il ruolo che l'essenza ha nell'ente esige la distinzione di due suoi aspetti, cioè: da una parte l'essenza come principio di misura, o « essenza misurante »; dall' altra, l' essenza nell' esercizio della funzione del misurare. Ora tutto ciò che è nell'ente, vi è misurato; questo è vero in particolare per l'essenza, precisamente in quanto essa è nell'ente una « certa realtà ». L'essenza si trova dunque misurata grazie alla stessa funzione che essa esercita; è per conseguenza, tenuto conto di questa funzione, l'« essenza misurata ».

Infine, resta da designare l'essenza in quanto è una « certa realtà » che non è nient'altro che l'« essenza misurata », considerata questa non più dal punto di vista funzionale, ma in quanto essa sussiste distintamente nell'ente. E' questa l'« essenza sussistente ». Così, l'« essenza misurante » e l'« essenza misurata » si corrispondono, quanto al « misurare », come il principio obiettivo della specificazione e il termine immanente dell'esercizio; questo rapporto è analogo a quello che esiste tra la potenza e l'atto. L'« essenza sussistente » invece ha lo stesso grado d'attuazione dell'« essenza misurata ». Se ne distingue pertanto formalmente come si distinguono, per l'ente stesso, il sussistere ed il compimento. Concludiamo dunque che una certa ternarietà esiste, per

l'essenza stessa, dal fatto che questa sottenda con l'atto d'essere una distinzione reale immanente all'ente.

L'essenza è da una parte « misurante » e dall'altra « misurata » e « sussistente ». E come l'essenza per natura è « misura », essere misurata significa per lei « essere compiuta », « essere terminata ».

— L'essenza concreta è dunque ternaria, in questo senso: che essa è, da una parte, principio di misura e, dall'altra, ha « di sussistere » e « di essere terminata ». Ora, noi l'abbiamo chiarito all'inizio di questo paragrafo, sono proprio tali le proprietà che richiede per l'essenza, la ternarietà che abbiamo vista nell'ente creato. Poiché le due analisi conducono alla stessa conclusione, esse si rafforzano mutualmente dal punto di vista della verità. Conviene quindi osservare che si discerne meglio ciò in cui consiste formalmente l'essenza se questa si riferisce alla ternarietà dell'ente. La definizione « ex propriis » dell'essenza è (11331,2): « ciò che misura "di per sé" nell'atto dell'ente ». « Essenza sussistente » ed « essenza misurata » sono delle « qualificazioni non formali ».

3. L'essere per il fatto che non ha realtà che nell'atto, partecipa di questo, non solo in ciò che esso vi significa, cioè il fatto per l'ente « di essere terminato », ma pure in tutto ciò che l'atto integra nella sua unità, cioè per l'ente il fatto « d'essere posto » e « di essere misurato ».

Ne deriva precisamente che « l'essere ha di fatto due designazioni che sono "non formali" » perché si riferiscono alle funzioni che nell'ente, non sono quelle dell'essere stesso; funzioni di cui l'essere partecipa l'effetto proprio nell'atto dell'ente.

Poiché l'essere non ha realtà che nell'ente « in atto », e poiché questo ha di « essere posto » grazie al supposto, l'essere partecipa a suo modo, della proprietà « d'essere posto » che è inerente all'atto dell'ente in virtù del supposto.

Ora questa proprietà « di essere posto », che conviene attribuire all'essere, tenuto presente il supposto, è notissima.

Ogni ente è « singolare », « ineffabile » si dice non a torto, e questo vale, qualunque sia, secondo la diversità delle nature, il principio dell'individuazione. E' dunque proprio l'essere, e non il modo dell'essere, che è ineffabile nell'ente; sia esso Angelo o atomo. E se l'essere come tale è ineffabile, lo è espressamente nella « singolarità » che è quella dell'ente « posto ». Questo dato di osservazione si trova, si vede, « previsto » e situato se ci si riferisce alla ternarietà che è inerente all'ente creato. Il carattere obiettivo e reale di questa ternarietà, è dunque per il fatto stesso confermato.

— Poiché l'essere non ha realtà se non nell'ente « in atto »,

e poiché questo ha di « essere misurato » dall'essenza, l'essere partecipa a suo modo, della proprietà d'essere « misurato », che è inerente all'atto dell'ente, in virtù dell'essenza. Questa proprietà che conviene attribuire all'essere, tenuta presente l'essenza, è di fatto designata dalla locuzione tradizionale « forma formarum »; l'essere è la « forma delle forme ».

Nell'essere che è puramente spirito, non è necessario distinguere la forma dall'essenza; non ci proponiamo di esaminarla.

Nell'essere che è materia e forma, l'essenza comprende esattamente come l'ente stesso, non solo la forma, ma anche la materia. Questo si verifica per tre ragioni.

La prima appartiene all'ordine intelleggibile. L'essenza è formalmente l'oggetto della definizione. Ora per l'essere materiale, la definizione comporta evidentemente la materia. E' dunque lo stesso per l'essenza.

Le altre due ragioni sono d'ordine metafisico; e poiché si tratta del rapporto tra essenza e materia, l'una è presa dall'essenza, l'altra dalla materia. Dato che l'essenza è, per tutto l'ente, il principio proprio della misura, essa è della stessa natura di ciò che misura. Poiché dunque si è supposto che l'ente è materia e forma, accade lo stesso per l'essenza. La materia è « tra i relativi »; poiché non sussiste che « determinata » dalla forma a cui è trascendentalmente ordinata. Ne deriva che la materia è inclusa nell'essenza. In caso opposto in effetti, se la materia non fosse cioè inclusa nell'essenza (essendo la forma a cui la materia è relativa inclusa nell'essenza), ne seguirebbe che la materia non sarebbe relativa alla forma che per la mediazione dell'essenza. Ora è impossibile che l'ordinazione trascendentale della materia alla forma comporti la mediazione di chicchessia, fosse quella dell'essenza, perché la forma è per la « determinazione » della materia, il principio proprio e dunque « immediato ». E' chiaro dunque che oltre alle tre funzioni principali: « essere posto », « essere misurato », « essere terminato » esiste, nell'essere composto di forma e materia, una quarta funzione, cioè « essere determinato ».

La materia è « determinata » e per il fatto stesso « limitata » dalla forma. Questa « determinazione » è, come lo sono la materia e la forma, inerente all'essenza. Perciò se, nell'ente materiale, come in ogni altro, l'essenza è principio di misura, in tal caso essa, lo è soltanto in quanto integra ontologicamente l'ordinazione trascendentale della materia alla forma determinando la forma il sussistere della materia. Riteniamo che « "misurare" appartiene all'essenza, e "determinare" alla forma ». « Misurare » e « determinare » sono dunque nell'ente due funzioni differenti che appar-

tengono a due principi differenti; il secondo è subordinato al primo, entitativamente e quindi funzionalmente: la forma « determina », poiché è immanente in atto all'essenza che « misura ». Correlativamente, « misurare » appartiene totalmente all'essenza, « determinare » ha per principio nell'ente una realtà che ha analogicamente il ruolo della forma e che merita di conseguenza questo nome.

Ora l'essenza che è « ciò secondo cui » l'ente è, vi è realmente distinta dall'essere. Ed è l'essere che, noi lo vedremo ([11334]), è ultimo « nell'atto stesso dell'ente ». Se dunque l'ente è « determinato » dall'essenza, nel senso che lo è dalla forma che l'essenza include, è ancor meglio determinato, poiché conclusivamente, secondo l'essere. L'essere è dunque « forma » dell'ente in quanto è principio di determinazione. Ed è « forma delle forme », poiché, essendo ultimo nel determinare, determina la forma dell'ente.

Si vede quindi che la designazione tradizionale **« forma formarum »** conferma indirettamente, come lo fanno le locuzioni già esaminate, l'esistenza di una ternarietà nell'ente. Questa ternarietà costituisce in effetti, lo abbiamo appena mostrato, come una rete di pietre miliari attorno alle differenti proprietà che abitualmente si attribuiscono all'ente.

([11334]) « L'attribuzione, fatta all'atto dell'ente, delle determinazioni che le costituenti dell'ente vi specificano, rende conto "ex propriis" della denominazione tradizionale "atto d'essere"». Il nostro proposito è, in questo paragrafo ([1133]) di provare per induzione a partire dai « modus significandi » usuali che l'ente creato ha una struttura ternaria. L'argomento si rivelerebbe non coerente, se non si estendesse all'espressione « atto d'essere » di cui ci si è tanto serviti, con eccesso forse, ma non senza fondamento. Vogliamo dunque mostrare che se si ammette a titolo d'ipotesi la ternarietà dell'ente come noi l'abbiamo descritta, conviene effettivamente che l'atto dell'ente sia chiamato « atto d'essere ».

1. Ricordiamo prima di tutto che l'atto dell'ente è atto di tutto ciò che integra l'ente. Lo è unitariamente della ternarietà che compongono le costituenti dell'ente. La distinzione inerente all'ente creato tra l'atto e ciò di cui l'atto è atto, ha come conseguenza che l'atto è, come tale, posto in egual modo, in rapporto a tutto ciò da cui si distingue. Quindi l'ente in atto ha l'« essere posto » « grazie » al supposto, l'« essere misurato » « grazie » all'essenza, e l'« essere terminato » secondo l'essere. E siccome queste tre funzioni sono fra loro distinte formalmente e realmente, ne segue, « a fortiori » s'è visto ([112]), che il supposto, l'essenza e l'essere lo sono ugualmente, così che l'atto dell'ente creato è, in modo

concomitante e indissociabile, atto « del » supposto, atto « dell »'essenza, atto « d »'essere.

Se ha prevalso quest'ultima designazione, non è, lo vedremo, senza ragione. Ma importa scartare una possibilità d'errore, che proviene da un esclusivismo di fatto nell'uso di questa locuzione. E' un errore molto diffuso, ma non per questo giustificato, il ritenere solo ciò su cui si vuole insistere e scartare tutto il resto. Il procedimento è efficace per creare una corrente d'opinione, perché lusinga chi è indotto alla facilità ma è alieno dalla ricerca e dalla comunicazione della verità. La verità, nel caso nostro, consiste in questo: se si afferma originariamente (ed esamineremo attentamente questo punto), che l'atto dell'ente creato è atto « d »'essere e non « atto dell'essere », « bisogna pure affermare che questo medesimo atto è atto del supposto e dell'essenza ».

E' dunque in virtù di queste due entità che l'ente in atto ha, rispettivamente, l'« essere posto » e l'« essere terminato ».

Sarebbe pertanto sbagliato credere che la locuzione « atto d'essere » designi adeguatamente l'atto dell'ente creato considerato nella sua integralità.

2. Ecco ora la giustificazione « ex propriis » della designazione « atto d'essere » in quanto attribuita all'atto dell'ente.

L'atto è ultimo nell'ordine che gli è comune con ciò di cui è atto ([111,1]). Ne è la formalità più manifesta. « L'atto è ultimo di per sé », mentre ha, « rispettivamente dal supposto e dall'essenza che se ne distinguono realmente », l'« essere posto » e l'« essere misurato». Ora l'« ultimo » è « termine ». « Termine » si riferisce ad un al di qua reale, « ultimo » ad un al di là virtuale; ma le due designazioni sono, sia pur astrattamente, correlative l'una all'altra. L'atto « che è ultimo di per sé » richiede dunque « come tale » d'essere termine, cioè di avere la proprietà di « essere terminato » nel senso qualitativo e ontologico che noi abbiamo dato a questa espressione, mentre non richiede di « essere posto » e di « essere misurato », se non in quanto è atto dell'ente (non in quanto è atto). Ne deriva che la proprietà di « essere terminato » e, conseguentemente, quella di « essere termine » ha con l'atto, dal punto di vista dell'ontologia, un rapporto singolare, rapporto che non hanno con l'atto le due altre proprietà « essere posto » ed « essere misurato ». « Essere terminato » è parte intrinseca dell'atto; « essere terminato » appartiene a tutto ciò che tocca all'atto, nello stesso tempo che all'atto stesso. Se è vero che, formalmente « essere terminato » e quindi « essere termine » è solo un « proprio » dell'atto e non l'atto stesso, questa qualificazione non fa composizione con l'atto come lo fanno tutte le altre determinazioni o entità immanenti all'ente. Ora la « formalità » secondo cui l'atto dell'ente ha l'« essere terminato », e quindi l'« essere termine », è l'« essere ».

Tale potrebbe essere, per così dire, una « definizione descrittiva » dell'essere partendo dall'ente.

Detto questo, osserviamo che non si può introdurre nessuna potenzialità tra il fatto di « essere terminato » da una parte, e dall'altra la « formalità » secondo cui questo fatto è realizzato. Vale a dire, che « non si può introdurre nessuna potenzialità tra l'atto dell'ente e l'essere, neanche quella che è inerente all'ente creato ». E' la ragione per cui l'atto dell'ente non può essere chiamato « atto dell'essere ». Ciò equivarrebbe a suggerire che ci sarebbe una precedenza dell'essere in rapporto all'atto. Ora se è vero che, nell'ente creato, l'essere è distinto dall'atto, non appartiene alle altre parti dell'ente se non « grazie » all'atto e nell'atto. La potenzialità che risulta dal fatto che l'atto è distinto da ciò di cui è atto, non è direttamente dell'essere verso l'atto. La potenzialità è direttamente dal supposto e dall'essenza verso l'atto; e non è attribuibile all'essere che per concomitanza, in quanto questo è immanente al supposto e all'essenza. Così, non si può dire che l'atto dell'ente è « atto dell'essere ». Ma si deve tener presente che « poiché l'atto è di per sé ultimo » richiede, in ragione della sua stessa natura, di « essere terminato ». E questo, secondo un dato con cui, « concretamente benché non formalmente, esso si identifica »; poiché, l'abbiamo appena osservato, non può differenziarsene per alcuna potenzialità. E poiché, d'altra parte, in seno all'ente il cui atto è unico, nulla può distinguersi da quest'atto se non essendo, in qualche maniera, in potenza rispetto ad esso.

L'atto è dunque, per così dire, « fatto » di questo dato a cui è identico « in re », e secondo cui ha « di essere terminato ».

E poiché è all'essere che appartiene « di per sé » la proprietà di « terminare », ne segue che l'atto dell'ente creato è « fatto » d'essere, « costituito » con l'essere. E' l'« atto d'essere ».

Inoltre, poiché l'atto dell'ente funziona come « termine » in quanto è « essere », e poiché « essere terminato » appartiene a ogni parte nel tutto, è l'atto che comunica l'essere ad ogni « parte » dell'ente. Questo giustifica, per l'atto dell'ente, la designazione « atto d'essere »; non solo analiticamente, « per la natura dell'atto che è di per sé ultimo », ma anche « per la funzione che l'atto ha nell'ente ». Ecco dunque la locuzione « atto d'essere » giustificata « ex propriis » in funzione della triangolazione a cui noi procediamo. E ciò completa, col concernere la ternarietà dell'ente creato, la nostra prova per induzione.

[114] « L'atto dell'ente creato risolve nell'essere l'unità d'ordine che specifica la ternarietà ».

Questo paragrafo è il compimento del precedente ([113]).

E se lo ricapitola, indica pure « come » vanno risolte le questioni lasciate in sospeso. Noi abbiamo in effetti analizzato quale

è per l'ente creato la struttura dell'unità. Questa unità è un'unità d'ordine che specifica la ternarietà ([1131-1132]). E abbiamo osservato che le designazioni usuali dell'ente creato, situandosi in modo coerente in funzione della ternarietà, ne confermano la realtà ([1133]). Abbiamo anche descritto l'ente creato come un « fatto » metafisico di cui ora conviene esaminare il « come », proprio dal punto di vista dell'unità. E poiché l'essere e l'uno sono convertibili, è l'atto dell'ente che fonda l'unità così come ne è massimamente la realtà. E' l'ordine inerente all'atto dell'ente — all'atto d'essere — che stiamo per precisare, mettendoci dal punto di vista concreto dell'unità, piuttosto che da quello analitico della ternarietà.

Questa stessa determinazione si trova ugualmente richiesta, se si considera, non più l'ente stesso, ma, in modo distinto, ognuna delle sue costituenti. Perché il « fatto » che ci siano, rispettivamente per il supposto, l'essenza e l'essere, più denominazioni, richiede di precisare « come » si ordinino tra di loro « obiettivamente » i differenti aspetti che sono così designati.

Infine, la questione che concerne il « come » dell'unità è, in quanto già detto sopra, posta almeno implicitamente da un terzo punto di vista. Il punto di partenza della nostra ricerca è in effetti la distinzione propria dell'ente creato, tra l'atto e ciò di cui l'atto è atto. Da questa distinzione, per così dire, fondamentale, derivano delle altre distinzioni, di cui abbiamo designato i referenti, ma di cui non abbiamo qualificato il « grado ». Ora la natura dell'unità è funzione del rapporto che questa ha con la distinzione. E' ciò che mostra eminentemente il Paradigma increato. L'Uno che è proprio della Divinità, cioè della Trinità, è in effetti Semplicità perché è apertura al Distinto; la Semplicità è l'Uno-Trino, l'Uno-Distinto.

Determinare quale sia il « come » dell'unità richiede dunque di qualificare la distinzione, relativamente al rapporto che essa ha con la realtà. E' da qui che cominceremo.

([1141]) « Le distinzioni che sono immanenti all'ente creato, sono tra loro gerarchizzate, tenuto presente il rapporto che hanno con la realtà ».

« Tre tipi di distinzioni interne all'ente creato sono specificate dalla ternarietà ».

1. I tre tipi di distinzione.

La precisione di una ricerca richiede la precisione dello strumento che le è fornito. E' dunque indispensabile « disunivocizzare », ci sia consentito il termine, la nozione di « distinzione reale » in vista di renderla meglio adeguata alla realtà.

Indichiamo le distinzioni che implica, come abbiamo visto, la stessa analisi dell'ente. L'atto dell'ente è « distinto » da ciò di cui

è atto: distinzione che chiameremo « potenziale », perché è « reductive » del tipo « potenza-atto ».

Le tre funzioni che l'atto dell'ente integra in unità sono tra loro « distinte » e ciascuna è distinta dal loro insieme che costituisce l'atto: distinzione che chiameremo « funzionale » perché fonda che l'atto dell'ente sia ternarietà funzionale.

I tre costituenti che compongono, nell'ente, ciò di cui l'atto è atto sono distinti; e ciascuno è distinto dal loro insieme che costituisce ciò di cui l'atto è atto: distinzione che chiameremo « costituente »; perché fonda che ciò di cui l'atto è atto sia ternarietà costituente. Schematicamente, rendendo come base la ternarietà dell'ente, ci sono dunque in questo tre (tipi di) distinzioni :

la distinzione detta potenziale, tra le due ternarietà;

la distinzione detta costituente tra le componenti della ternarietà costituente, cioè supposto, essenza ed essere;

la distinzione detta funzionale tra le componenti della ternarietà funzionale cioè: « essere posto », « essere misurato », « essere terminato ».

La prima di queste distinzioni differisce, per natura, dalle due altre, che sono simili per natura ma differiscono tra loro per grado. In effetti il rapporto che esiste tra le due ternarietà è, l'abbiamo visto, analogo a quello che esiste tra « la potenza e l'atto », mentre in ciascuna delle due ternarietà « l'attuazione è la stessa » per le tre componenti. E infine, se si paragonano tra loro le due ternarietà, conformemente alla prima distinzione, la seconda sta alla terza come la potenza all'atto; essa è, per il fatto stesso, un « grado minore » dal punto di vista formale che specifica l'« attuazione ». Queste tre distinzioni sono reali, nel senso che sono obiettivamente incluse nella realtà dell'ente creato, mentre non esistono nell'Ente che è puramente Atto.

Esiste dunque tra loro una gerarchia di « gradi ». La « distinzione potenziale » è in effetti « più reale » che le altre due poiché costituisce il fondamento di esse e perché tocca l'ente più profondamente. E la « distinzione costituente » è, in quanto « distinzione », e per la stessa ragione, « più reale » della « distinzione funzionale ».

## La distribuzione dei tipi di distinzione nello schema I

Queste tre distinzioni si distribuiscono come segue nello schema I: dalla prima colonna verso le altre, cioè « dalla » ternarietà costituente (ciò di cui l'atto è atto) « alla » ternarietà funzionale (atto dell'ente), c'è la « distinzione potenziale ».

Osserviamo che la « distinzione reale » in senso classico,

distinzione tra l'essenza e l'essere (o l'esistenza o l'atto d'essere), è di fatto la distinzione tra l'essenza misurante, costituente dell'ente, e l'atto d'essere considerato globalmente. E' di tipo « potenziale ». La presente elaborazione permette di precisarne la natura. Le realtà designate nella prima colonna sostengono tra loro la « distinzione costituente ».

Le realtà designate sulla stessa linea, delle tre ultime colonne sostengono tra loro la « distinzione funzionale ».

Se in effetti le proprietà di cui le denominazioni, sia « formali » sia « non formali », appaiono sulla stessa linea dello schema, sono, benché differenti, attribuite alla stessa costituente dell'ente, è in virtù della concomitanza, « realizzata nell'atto dell'ente », tra le tre proprietà che fondano le tre funzioni cioè: « essere posto », « essere misurato » e « essere terminato ».

Con maggiore precisione, per esempio, « sostanza (ousia)» e « ciò che ha l'essere » designano il supposto — il « ciò » — perché, l'abbiamo indicato, questo non ha « di essere » se non nell'atto, e perché « sostanza (ousia)» e « ciò che ha l'essere » non hanno essi stessi « di essere » (reali) se non nell'atto dell'ente rispettivamente in virtù dell'essenza e in virtù dell'essere.

In queste condizioni, tra queste tre cose, cioè « sostanza (ousia)», « ciò che ha l'essere » e « ciò che è posto "di per sé"», vale a dire il « supposto in quanto non ha l'essere che nell'atto dell'ente », non vi può essere altra distinzione che quella che è inerente all'atto stesso, cioè la « distinzione funzionale ».

Il supposto, che ha l'essere nell'atto e solo nell'atto, partecipa di tutto ciò che è l'atto cioè: « essere posto », che specifica nell'atto il supposto stesso; « essere misurato » e « essere terminato » che specificano rispettivamente nell'atto l'essenza e l'essere. Le proprietà attribuite al supposto sono dunque distinte tra loro come lo sono le funzioni che sono inerenti all'atto dell'ente. Lo stesso argomento vale evidentemente per le designazioni, sia « formali » sia « non formali », dell'essenza e per quelle dell' essere. L' essenza sussistente e l' essenza misurata sono distinte come lo sono, nell'atto dell'ente, le proprietà che vi inducono rispettivamente le funzioni « essere posto », « essere terminato ». E come « ciò che misura di per sé » ha per propria la funzione « essere misurato », i tre aspetti dell'essenza si distinguono tra loro secondo la distinzione funzionale.

Ed è lo stesso per le tre proprietà: singolarità, forma ultima, atto d'essere; le quali sono attribuite all'essere distintamente perché sono rispettivamente di competenza delle tre funzioni distinte che l'atto dell'ente integra.

Le realtà indicate sulle tre linee, in ognuna delle tre ultime colonne, sostengono ugualmente tra loro la « distinzione funzio-

nale ». Bisogna, per mostrarlo, riferirsi alla distinzione, detta « potenziale », tra l'atto e ciò di cui l'atto è atto; perché questa distinzione è, nell'ente, la causa e la misura di ogni altra distinzione.

Poiché la questione posta è proprio quella di determinare come si distinguono tra loro le denominazioni che risultano dalle attribuzioni fatte, rispettivamente alle tre costituenti dell'ente, dalla stessa funzione inerente all'atto dell'ente, occorre considerare che, primitivamente, tutte le attribuzioni in questione hanno la stessa portata reale che è quella stessa della distinzione potenziale. La distinzione tra le denominazioni attribuite può dunque a priori provenire, sia da quella che esiste tra le entità designate da queste denominazioni, sia dal modo di riferire l'attribuzione, sia da ambedue simultaneamente.

Il supposto in quanto è posto « di per sé », l' essenza in quanto è misura « di per sé », l'essere in quanto è il termine « di per sé », vale a dire le costituenti dell'ente, « in quanto sono in atto nell'atto dell'ente », si distinguono secondo la distinzione funzionale.

Se ora si considerano le denominazioni che corrispondono alla stessa funzione, per esempio « essere posto », e se si chiede come si distinguono tra loro, si vedrà che l'attribuzione che ne è fatta a ciò di cui l'atto è atto, e la cui portata reale appartiene, in tutti i casi, alla distinzione « potenziale », è differente quanto al modo. Ora è precisamente in questa differenza che consiste la distinzione cercata.

Ciò che è posto « di per sé » si riferisce in effetti formalmente, e dunque direttamente, a ciò di cui l'atto è atto; di fatto, al supposto, mentre l'« essenza sussistente » non si riferisce a ciò di cui l'atto è atto, di fatto all'essenza, se non per la « mediazione » di « ciò che misura "di per sé"». E' quanto prima spiegato ([11333, 1]).

L'essenza è « ciò che misura "di per sé"» in quanto sussiste nell'atto dell'ente. E, « ipso facto », essa è l'« essenza sussistente » e l'« essenza misurata », grazie al fatto che l'atto integra nella sua unità le tre funzioni dell'ente.

La distinzione tra « ciò che è posto "di per sé"», e l'« essenza sussistente », risulta dunque, in seno all'unità dell'atto, prima di tutto dalla distinzione tra « essenza sussistente » e « ciò che misura "di per sé"», che è del tipo funzionale; in secondo luogo dalla distinzione tra « ciò che misura "di per sé"» e « ciò che è posto "di per sé" », che è pure di tipo funzionale. La risultante è dunque di tipo funzionale, perché l'iterazione non ne altera la natura.

2. « Le distinzioni che appartengono a uno stesso tipo in

seno all'ente creato, vi stanno tra loro non univoche ma coordinate ».

La chiarezza dell'esposizione esigerebbe l'elaborazione di una nomenclatura sistematica delle differenti distinzioni che sono inerenti all'ente creato. Bisogna ora insistere sul fatto che le distinzioni d'uno stesso tipo non sono tra loro univoche.

Così, quanto al tipo « costituente », il supposto, l'essenza e l'essere sono indissociabili, ma non ne deriva che le distinzioni tra loro siano reciproche. L'essere è immanente al supposto e all'essenza immediatamente; mentre il supposto e l'essenza non sono richiesti dall'essere che in ragione dell'ente, e non in ragione dell'essere come tale.

Similmente, quanto al tipo « funzionale », l'atto è originariamente « atto d'essere » ([11334]), benché sia ugualmente e indissociabilmente atto del supposto e atto dell'essenza. Perciò « essere posto », « essere misurato », « essere terminato » sono indissociabili, ma « essere terminato » è più immanente alle due altre funzioni di quanto queste non lo siano a quella che è propria dell'essere.

In una parola, la primordialità dell'essere come trascendentale si ritrova, al termine dell'analisi, in ciascun aspetto dell'ente. E' il segno della coerenza; è pure l'indice che non conviene proseguire oltre, perché si potrebbe proseguire indefinitamente.

Concludiamo che l'ente creato è « uno », nello stesso modo in cui « è »; cioè, per analogia, in riferimento all'« Ipsum Esse », la cui Unità è Semplicità.

L'Uno sussistente è Distinto « di per sé »; ciò ne è la perfezione.

L'unità non è nell'ente creato, « aperta » al « distinto »; ma risolve in se stessa, ordinandola, la distinzione. E' ciò che manifesta precisamente l'esistenza dei differenti tipi che abbiamo appena osservato. Ci sembra praticamente impossibile qualificarli rispettivamente chiamandoli « più o meno reali ». Sarebbe tornare all'univocità. Ciò che importa è che questi differenti tipi di distinzione formano un insieme coerente, che è convertibile con l'ordine dell'ente, così che la pluralità gerarchizzata delle distinzioni che sono inerenti all'ente creato porta in se stessa il sigillo dell'unità e costituisce un vestigio dell'Uno-Distinto che è Semplicità.

(1142) « L'ordine che è immanente all'atto d'essere dell'ente creato ne costituisce l'unità ».

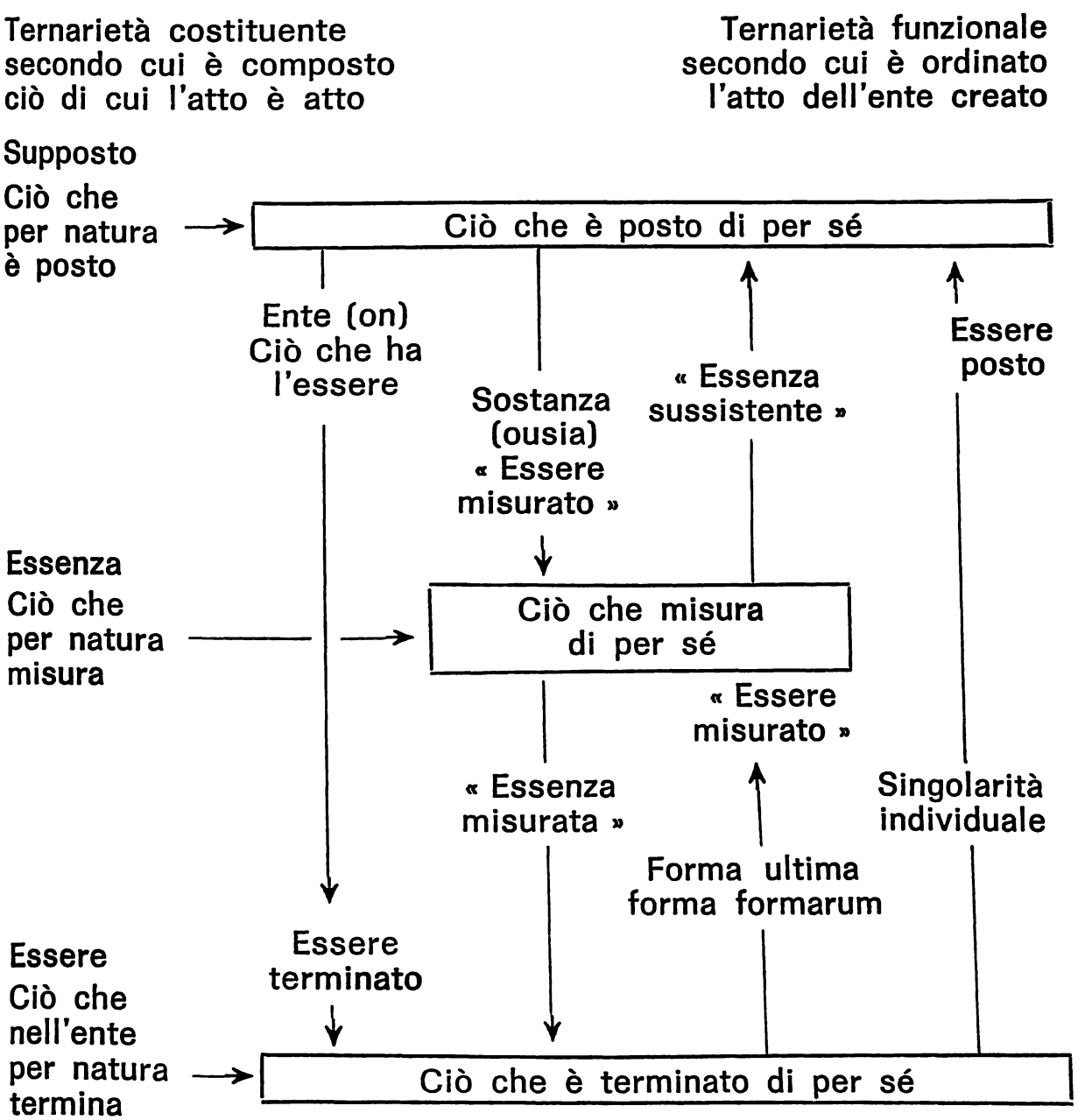
Concluderemo questa prima parte della nostra ricerca (11), consacrata alla descrizione metafisica dell'ente creato considerato in se stesso, sintetizzando in uno schema le conclusioni dei paragrafi precedenti che concernono l'ordine dell'ente.

Poiché quest'ordine è strutturato dalla ternarietà e realizzato nell'atto, l'intelligibilità è manifestata al meglio nella corrispondenza che esiste tra i due aspetti di questa ternarietà e nel fatto che l'atto è intrinsecamente ordinato.

1. Lo schema che segue e le spiegazioni che lo accompagnano mettono in evidenza l'uno e l'altro.

SCHEMA II

L'ordinazione che è immanente all'atto dell'ente creato




Questo schema II differisce dal primo per la disposizione, conformemente alla sua doppia destinazione.

2. Lo schema II mostra la corrispondenza tra i due aspetti della ternarietà.

Ognuno di questi aspetti occupa una colonna dello schema. Inoltre, l'elemento della ternarietà costituente e l'elemento della ternarietà funzionale che si corrispondono « formalmente » sono posti su una stessa linea. Ogni linea rappresenta dunque, dalla prima verso la seconda, la distinzione da noi definita « potenziale », poiché questa è specificata dal costituente a cui questa linea corrisponde. E' quanto indicano le frecce orizzontali.

3. Lo schema II mostra come l'atto dell'ente è intrinsecamente ordinato.

Abbiamo visto che, nella concretezza dell'ente, c'è, da ogni ternarietà all'altra, un « riferito a ». Ma mentre la ternarietà funzionale si riferisce « termine a termine » alla ternarietà costituente ([1132,1]), ogni componente della ternarietà costituente si riferisce uniformemente a tutta la ternarietà funzionale, cioè all'atto dell'ente ([1132, 2]).

Il primo di questi « riferito a » non è spiegato nello schema II. Esso corrisponderebbe a delle frecce orizzontali identiche a quelle che sono effettivamente tracciate, ma il cui senso sarebbe inverso. Queste frecce rappresenterebbero concomitantemente due cose: da una parte la specificazione di ogni « funzione » inerente all'ente attraverso il « costituente » che esercita questa funzione; dall'altra l'attribuzione fatta « formaliter » a ogni costituente della proprietà che esso esercita nell'ente. Queste frecce sono omesse perché uno schema sovraccarico non dà chiarezza.

Il secondo « riferito a » è rappresentato da tre frecce orizzontali; che ricoprono, l'abbiamo visto (1), la « distinzione potenziale ». Questo secondo « riferito a », come si è spiegato ([11332]), è il fondamento obiettivo che richiede l'attribuzione fatta a ogni costituente della proprietà che esso induce nell'atto dell'ente, quando questa attribuzione è fatta non solo « formaliter », ma pure « realiter ». Ogni costituente, riferito in tal modo all'atto, esercita in virtù dell'atto, e nell'atto, la funzione che gli è propria. Possiede anche « di per sé », e non solo « per natura », la proprietà che corrisponde a questa funzione. E' ciò che è menzionato nei tre rettangoli della seconda colonna; quella che è riservata all'atto e alle sue proprietà.

Ciò che è posto « di per sé » è il supposto in atto della funzione che gli è propria nell'atto dell'ente. Si distingue, secondo la « distinzione potenziale », dal supposto in quanto è un costituente dell'ente e ha « per natura », benché non « di per sé », « di essere posto ».

Considerazioni analoghe valgono per l'essenza.

Per quanto riguarda l'essere, bisogna precisare un punto.

L'essere non termina « di per sé » che nell'atto dell'ente, esattamente come il supposto e l'essenza non hanno « di per sé » le loro rispettive proprietà che nell'atto dell'ente.

Ma da una parte quest'atto, senza cessare di essere l'atto del supposto e l'atto dell'essenza, è primitivamente atto d'essere. L'essere termina « di per sé » in virtù e nell'atto dell'ente; e questo in modo tale che quest'atto è « qualitativamente », se si può così dire, atto d'essere ([11334, 2]).

Dall'altra, l'atto, in quanto costituente dell'ente, e dunque in quanto si distingue secondo la « distinzione potenziale » dell'atto d'essere, ha per natura di terminare. Ma, diversamente da quanto accade per il supposto e l'essenza, non si può affermare « assolutamente » (assoluto), vale a dire senza condizioni, che l'essere, per natura, « termina ».

Perché l'essere è immanente a tutto ciò che è. Non gli si può dunque attribuire in proprio « assoluto » d'avere tale o tal' altra funzione; le ha tutte, benché a suo modo. Pertanto è vero che « nell'ente » è in virtù della sua natura che l'essere termina. E' quanto indicato sulla terza linea della prima colonna, quella in cui appaiono le costituenti dell'ente.

Le frecce verticali rappresentano l'ordine che è intrinseco all'atto dell'ente, che è manifestato nell'attribuzione fatta solo « realiter » ai costituenti dell'ente dalle determinazioni che essi inducono nell'atto dell'ente ([11333]).

Ognuno dei tre rettangoli è come una indicazione del rapporto che esiste tra il costituente « in atto » (nell'atto dell'ente) che è menzionato « nel » rettangolo, e la proprietà che induce questo stesso costituente nell'atto dell'ente, che è menzionato « al di fuori » del rettangolo.

E' proprio all'ente in atto, e dunque in ultima sede all'atto dell'ente, che appartiene d'« essere posto », grazie al supposto che è posto « di per sé » nell'atto dell'ente. Se dunque è proprio al supposto che formalmente e quindi realmente (11332) bisogna attribuire d'essere « posto " di per sé " » nell'atto dell'ente, resta che è all'ente, secondo l'atto, che « essere posto » appartiene.

Ciò vale egualmente per le due altre proprietà: « essere misurato », « essere terminato ».

Se dunque si distinguono tra loro le costituenti dell'ente, come è necessario, il « di per sé » deve loro essere attribuito « formalmente »; ed è in qualche modo a causa della loro mediazione differenziata che appartengono all'ente, mentre le proprietà stesse appartengono all'ente secondo l'atto. Esse sono una determinazione dell'atto, ma in nessun modo una partizione. E' tale

la ragione per cui queste proprietà sono scritte « al di fuori » dei rettangoli, che potrebbero suggerire una specie di segmentazione dell'atto.

Consideriamo ora l'atto dell'ente.

Le proprietà che ne sono distinte secondo la distinzione funzionale, sono, per quanto già detto, convertibili tra loro. Ognuna lo è, per ciò stesso, con l'atto dell'ente. In queste condizioni si comprende il gioco dell'attribuzione, fatta solo « realiter » ai costituenti dell'ente dalle determinazioni che essi inducono rispettivamente nell'atto dell'ente.

Che « questa » attribuzione sia fatta a « questo » costituente, fa sì che l'atto dell'ente sia considerato secondo una certa polarità corrispondente a questa costituente. E questa polarità produce essa stessa una certa ordinazione tra le tre proprietà che sono convertibili tra loro.

Il supposto, in quanto è una costituente dell'ente, è, « riferito all'atto dell'ente », « ciò che è posto "di per sé" » in quest'atto; e determina in quest'atto la proprietà « d'essere posto ».

Il « riferito » all'atto dell'ente, del supposto in quanto esso è un costituente dell'ente, ha dunque per termine, nell'atto, la proprietà « di essere posto ». Ma poiché questa proprietà è convertibile con le altre, il supposto è « ipso facto » riferito a queste due altre proprietà. Questo esclusivamente in ragione dell'unità dell'atto, vale a dire, « realiter e non formaliter ».

E' ciò che significano le due frecce che partono « dalla base » del rettangolo dove è indicato « Ciò che è posto "di per sé" », e che « terminano » alle due altre proprietà dell'atto.

Noi diciamo espressamente « alle proprietà dell'atto » cioè « essere misurato », « essere terminato »; e « non » all'essenza che misura « di per sé », o all'essere che termina « di per sé ».

Perché è l'unità dell'atto che fonda che « riferito a » appartenga alle proprietà dell'atto perché appartiene ad una di esse. Ma questo « riferito alla » proprietà « di essere posto » del supposto in quanto costituente dell'ente, « non lo è alle altre costituenti » in quanto esse sono in atto nell'atto dell'ente. Altrimenti, l'analisi dovrebbe essere proseguita indefinitamente. Tale è la ragione della posizione delle frecce verticali.

La loro origine è « alla base » del rettangolo dov'è scritto « Ciò che è posto "di per sé" »; perché è il supposto che è indicato. Ma l'estremità non tocca gli altri due rettangoli; perché il « riferito a » appartiene « ad una proprietà dell'atto, non al costituente » che induce questa proprietà dell'atto.

Considerazioni analoghe valgono per l'essenza e per l'essere.

Consideriamo infine questo « riferito a » « totale » che pone

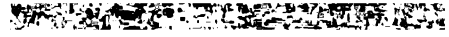
l'unità dell'atto, per ciascuna costituente dell'ente, in tutte le proprietà dell'atto.

Da questo « riferito a » « totale » risultano le denominazioni « non formali » che sono attribuite rispettivamente a ogni costituente dell'ente. Il supposto in quanto è una costituente dell'ente ha, per natura, l'« essere posto ». E' « formaliter et realiter » nell'atto dell'ente, « ciò che è posto "di per sé" ». E' pure « realiter » benché non « formaliter », « sostanza (ousia)» e « ente (on)»; poiché, riferito « formaliter » e « realiter » all'atto in quanto ha « di essere posto », lo è per il fatto stesso « realiter » all'atto in quanto questo ha rispettivamente l'« essere misurato » e l'« essere terminato ».

Queste denominazioni « non formali » appaiono sulle frecce che ne costituiscono la giustificazione e che completano la spiegazione del « come » l'ente creato è ternarietà senza cessare d'essere l'immagine della Semplicità increata.

(Traduzione dal francese di Mario Caselli)

# NOTE



# LA TEOLOGIA DELL'ANIMA

La cultura occidentale è divenuta una cultura fondata sull'eclisse dell'anima. L'uomo vi è interpretato come il soggetto della sua esperienza sensibile (se pur di uomo ha ancora senso parlare, o se esso, invece, secondo la tesi del Foucault, va limitato, in quanto oggetto unitario di pensiero, alla cultura che si è definita come umanesimo, illuminismo, razionalismo).

Il concetto di uomo può essere sostituito così da quello di struttura: la struttura può essere fisica, psichica, linguistica, ma ha sempre in comune il fatto di non essere principalmente un soggetto. Il soggetto può essere solo il risultato di una struttura, ma la struttura non può essere più, sul piano teoretico, la funzione di un soggetto.

Il fenomeno psichico o quello linguistico possono essere considerati come un fenomeno al medesimo titolo che quello fisico o chimico. Ciò colloca questo tipo di cultura fuori sia dal materialismo sia dallo spiritualismo classico, perché non sostiene una totalità monistica definita come materia, né suppone un soggetto autocosciente che s'esprime nel pensiero.

La struttura è un modo rappresentativo che non ha densità metafisica e può anzi considerarsi l'esito esemplare della posizione antimetafisica.

E' perciò evidente che una cultura che operi a partire dalla coppia fenomeno - struttura, prescinde per principio dal concetto di anima, cioè dal concetto di una dimensione del soggetto non risolvibile nel fenomeno, non considerabile come struttura di esso.

Ha senso parlare di anima solo se si ammette che vi sia in ogni esperienza umana qualcosa di non riducibile al suo contenuto, esprimibile nella coppia struttura - fenomeno.

Se si parte invece dal presupposto che l'esperienza umana sia interamente riducibile al suo contenuto e che lo stesso sperimentare sia una dimensione funzionale dello sperimentato, allora il concetto di un soggetto trascendente e ulteriore rispetto a tutto il contenuto dell'esperienza oggettuale appare perfettamente pleonastico. Ciò del resto appariva già chiaro nel sistema kantiano.

Però nell'opinione pubblica l'eclisse dell'anima non è vista come la semplice conseguenza del metodo scientifico, e questo come vincolato al presupposto di una concezione materialista. L'eclisse dell'anima è vista perciò in generale come la semplice conseguenza dell'esercizio rigoroso della ragione.

Nulla è meno esatto di questo postulato della cultura di massa. Poiché la cultura di tipo fenomenologico e strutturalista, che è la più raffinata liquidazione del concetto di anima, non è affatto una cultura

materialista. Si potrebbe piuttosto definirla come la rivincita di un nuovo tipo di idealismo. E il metodo scientifico è per principio qualcosa di assai diverso da un sistema chiuso e definito, imposto sotto il segno di una univoca necessità sancita da un'imprescindibile « ragione ». Proprio la scienza più avanzata sul piano della propria sistemazione teoretica e metodica, la fisica, è quella che ha interpretato le sue scoperte nel modo più lontano dall'empirismo, dalla filosofia trascendentale e dal materialismo.

L'eclisse dell'anima è dunque un fenomeno complesso che potrebbe persino essere ricondotto al piano sociologico e persino al piano della teoria politica, o a quello della filosofia della religione. Una società fondata sul costante incremento della produzione e del consumo presuppone una totale esteriorizzazione dell'uomo, e quindi la censura su tutto ciò che può condurre l'uomo fuori del circolo produzione-consumo. Vogliamo cioè dire che l'eclisse dell'anima nelle sue dimensioni attuali non può essere spiegata semplicemente con la fenomenologia e con lo strutturalismo, né con la filosofia trascendentale od il materialismo; e nemmeno con i successi della fisica e le applicazioni della tecnologia.

L'eclisse dell'anima ha in realtà dimensioni non teoretiche e non filosofiche, è il volto di una società, l'aspetto ideologico di un sistema sociale (1). Ciò non toglie che tale sistema abbia anche radici filosofiche e che esista una storia filosofica dell'eclisse dell'anima. Esso è il dato di una cultura divenuta totalità, una cultura avvolgente un modo di vita in tutte le sue manifestazioni. Solo l'ampliamento della crisi di tale cultura può rendere possibile una nuova attenzione al problema dell'anima.

La stessa esistenza di una doppia motivazione dell'eclisse dell'anima, una nella cultura di tipo elevato (di carattere fenomenologico e idealista) e una nella cultura di tipo popolare (di carattere monista e materialista), mostra che la dimensione culturale e l'aspetto ideologico del modo di vita occidentale sono in fase di recessione e di riapertura.

Il modo di vita occidentale, i suoi fondamenti culturali e la sua ideologia non potevano non aver influenza anche nella Chiesa. Ciò è stato più visibile nella Chiesa Cattolica quando, a partire dagli anni '60, è stato praticamente abbandonato il criterio di una filosofia pubblica nella Chiesa (il riconoscimento al tomismo di questa condizione con la *Aeterni Patris* è solo l'ultimo esito di un antico criterio), e praticamente si è assunto il principio opposto, ossia che la teologia potesse essere uno strumento di mediazione tra la Chiesa e tutte le filosofie, accettate per principio come occasioni di ripensamento semplicemente perché storicamente esistenti.

Ciò non significa che la teologia contemporanea abbia semplicemente trapiantato nel suo seno i problemi che nascevano dalla cultura dominante: possiamo dire che essa ha riproposto dei problemi già esistenti al suo interno (al limite, per la semplice necessità di ripensare costantemente il dato) a partire dalle sollecitazioni che nascevano dalla cultura dominante. Ciò è accaduto per molte questioni, ma forse per nessuna in modo tanto radicale quanto per la questione dell'anima; al punto che

1) Cfr. Peter Berger: *« Il brusio degli angeli »* (trad. it.), Bologna 1970: una difesa della realtà dello spirito fatta da un sociologo.

essa ci sembra la questione-chiave nei rapporti tra la teologia e la cultura contemporanea, il tema decisivo per l'orientamento di tutti gli altri problemi che la teologia contemporanea ha ripensato a partire dalla sua presente condizione storica.

## L'ANIMA COME PROBLEMA TEOLOGICO

Il modo con cui la teologia contemporanea ha posto il problema dell'anima può essere così definito: se il concetto stesso di anima abbia radice nella Rivelazione o non sia invece piuttosto un *theologoumenon* che una determinata cultura storica, la cultura ellenistica, ha impiantato all'interno della teologia. In questo caso, reinterpretare il *theologoumenon* dell'anima significherebbe riportare la teologia alla sua autenticità di ermeneutica della Rivelazione.

Non è negabile che l'approccio della filosofia greca, a partire dalle pagine decisive del Fedone, alla dimensione profonda dell'uomo ed alla realtà dell'anima è profondamente diverso da quello biblico. Una citazione del Fedone basta ad esprimere la sicurezza e la qualità dell'approccio platonico: « L'anima, quando deve ricorrere al corpo per l'esame di qualche questione, a mezzo della vista o dell'udito o di qualsiasi altro senso (poiché fare l'esame di una questione per mezzo del corpo è farla per mezzo della sensazione), l'anima, dico, non è forse allora condotta dal corpo in direzione di ciò che non conserva mai i medesimi rapporti? non diviene allora divagata, perturbata, in preda alla vertigine d'una sorta d'ebbrezza, e ciò perché è in contatto con realtà che a queste cose sono analoghe? — Sì, assolutamente — Quando, d'altro lato, è in se stessa e per se stessa che essa fa questo esame, allora non è forse spinta verso ciò che è puro, ciò che è sempre esistente, verso l'imperituro, verso ciò che è sempre eguale a se stesso, e di cui essa, in quanto gli è imparentata, diviene per sempre la compagna, qualora si isoli in se stessa allorché questa cosa le è allora permessa? Non finisce forse allora la sua divagazione? Prossima agli oggetti di cui si tratta, non conserva allora sempre identicamente i medesimi rapporti, in quanto essa è in contatto con le cose di quell'ordine? Non è forse questo stato dell'anima quello a cui è stato dato il nome di pensiero? — Il tuo linguaggio, Socrate, è tanto perfettamente bello quanto perfettamente vero — A quale, dunque, delle due speci l'anima, in virtù delle ragioni precedenti come di quelle che al presente alleghiamo, è più somigliante e più strettamente apparentata? — Secondo me, rispose, tutti, seguendo questo metodo, e per quanto poco disposti siano alla comprensione, concorderebbero, o Socrate, che in tutto e per tutto l'anima è ciò che rassomiglia maggiormente all' essere che si comporta sempre identicamente, piuttosto che a quello che non è tale — E il corpo, dal suo canto? — All'altra specie » (2).

Quale sia l'esito e quale sia il pericolo di questa impostazione risulta evidente da un esame del testo. Da un lato si esprime l'idea di una realtà nell'uomo posta al di sopra del tempo e della mutabilità, eppure da que-

2) *Fedone*, 79, c, d, e.

sti influenzabile, dall'altro l'inclinazione verso il mutevole è vista come un pericolo per l'anima, qualcosa che la può sviare dalla sua vera natura.

L'anima deve ricorrere al corpo, e in ciò sta la sua debolezza; ma ha rapporto con l'eterno, e in ciò sta la sua propria natura. Da ciò segue la tesi che l'unione al corpo sia innaturale e che la realtà soggetta al tempo ed alla mutevolezza sia contraria alla realtà eterna, di una contrarietà che non ammette mediazione, che è in radice una contraddizione e per cui il corporeo, rispetto all'eterno, non sarebbe che una negazione senza mediazione. L'uomo, così come noi lo conosciamo, intellettuale e corporeo a un tempo, appare così un'unione di contraddittori, destinata allo scioglimento. L'anima non può ritrovare la sua vera natura intellettuale che sciolta dal corpo.

Se il rischio della soluzione platonica è la negazione dell'unità dell'uomo, è pur vero che in essa è chiaramente riconosciuta la differenza dell'uomo rispetto al mondo, ed è con ciò dato un senso proprio e nuovo al termine anima. L'uomo ha un'esperienza esteriore ed un'esperienza interiore: i criteri dell'una non sono riconducibili a quelli dell'altra. I dati dei sensi sono mutevoli, i concetti sono permanenti. Il senso offre conoscenze particolari, il pensiero conoscenze universali. Bisogna distinguere tra il riconoscimento platonico della duplice esperienza dell'uomo e l'interpretazione platonica di esso.

E tuttavia occorre notare che non è soltanto il riconoscimento platonico, ma anche l'interpretazione platonica che ha avuto corso nella teologia occidentale. L'interpretazione platonica si fonda sul fatto che l'universalità del pensiero si basa sull'universalità dell'oggetto del pensiero, e che dunque l'incorruttibilità del concetto in quanto tale indica l'incorruttibilità dell'oggetto cui esso si riferisce. Con ciò è aperta la via al riconoscimento della *suggéneia* dell'anima con l'Idea incorruttibile e quindi alla tesi dell'incorrutibilità dell'anima, in quanto partecipazione delle Idee.

Ritroviamo lo stesso argomento in s. Agostino e persino in s. Tommaso, nonostante la differenza tra la dottrina sull'anima tomista e quella platonica.

Il ragionamento agostiniano dei *Soliloquia* è la completa riproduzione di quello platonico: « Se vi è nel soggetto una realtà che rimane sempre, è necessario che lo stesso soggetto rimanga sempre. Ora ogni scienza è nell'anima come suo soggetto. E' dunque necessario che l'anima rimanga sempre, se la scienza sussiste sempre essa stessa. Ma la scienza non è altra cosa che la verità, e la verità sussiste sempre, come la ragione ha dimostrato all'inizio di questo libro. Dunque l'anima esiste sempre » (3). E ancora nel *De Immortalitate animae*: « L'anima non può essere annientata, a meno che essa non possa essere separata dalla ragione; ma essa non può essere separata dalla ragione: dunque essa non può morire » (4).

E' il vincolo con un oggetto incorruttibile: *ratio, disciplina, veritas* in Agostino indicano l'oggetto in sé incorruttibile.

Tuttavia le idee platoniche non possono essere collocate dal teologo cristiano Agostino altro che in Dio. Esse perciò non possono essere l'og-

3) *Soliloquia*, II, c. XIII, 24.

4) *De immortalitate animae*, VI, II.

getto diretto dell'intelletto umano, altrimenti l'uomo conoscerebbe Dio con la ragione. Dio è la Verità, ma la verità, cui l'intelletto umano partecipa, non può non appartenere all'ordine creaturale. L'argomento della *syggéneia* platonica risulta qui dunque alquanto attenuato, perché non è possibile identificare il Dio cristiano con le idee platoniche, né la natura dell'anima con la natura divina.

Ma, nonostante queste radicali differenze, l'argomento platonico sull'affinità dell'anima umana con la verità, e quindi il suo carattere incorruttibile è rimasto: l'anima è diversa dal corpo ed è incorruttibile perché partecipa d'un oggetto incorruttibile.

E tale argomento ha ancora tanta autorità da imporsi a s. Tommaso nella redazione della *Contra Gentes:* « Ciò che perfeziona in modo proprio l'uomo in quanto all'anima, è qualcosa di incorruttibile. L'operazione propria dell'uomo, in quanto uomo, è comprendere. Il comprendere ha per oggetto l'universale e l'incorruttibile, in quanto tali: ora le perfezioni debbono essere proporzionate ai propri perfettibili. Perciò l'anima umana è incorruttibile » (5).

In s. Tommaso non vi è più alcuna traccia delle idee platoniche in quanto separate dalla materia. Nel medesimo articolo della *Contra Gentes* egli dice che « l'intelletto agente produce gli intelligibili in atto... E poiché gli intelligibili in atto sono incorruttibili, molto maggiormente lo è l'intelletto agente e quindi l'anima umana, la cui luce è l'intelletto agente ». L'argomento platonico è stato adattato al contesto aristotelico, ed è, del resto omogeneamente ad Aristotele, rimasto. La separazione degli universali dalla materia, cioè l'invarianza dei concetti in quanto tale, ha ancora una densità ontologica, al punto che da essa si deduce l'incorruttibilità dell'intelletto agente e dell'anima. L'anima è un principio separato perché gli universali che essa produce sono una realtà separata dalla mutabilità e quindi dalla corruzione delle realtà sensibili.

Si può dire che a questo punto sia vinto del tutto il pericolo del platonismo? Non sembra: qui è ancora la separazione dell'anima da ciò che è temporale e la sua partecipazione all'eterno ad essere vista come prova della sua esistenza quale realtà autonoma dal corpo e quindi della sua immortalità. Gli « intelligibili in atto » prodotti dall'intelletto agente hanno sostituito le idee platoniche. Ciò ha eliminato la difficoltà teologica del rapporto tra le idee e Dio, tra le idee nell'intelletto umano e le idee nell'intelletto divino. Il tomismo offre, nel quadro aristotelico, una soluzione teologicamente più coerente di quella tentata dal platonismo di Agostino. Tuttavia, sul piano dell'antropologia, e della stessa antropologia teologica, rimane aperto il problema dell'unità dell'uomo. S. Tommaso l'avverte: nella *Summa* la struttura dell'argomentazione circa la distinzione dell'anima dal corpo è diversa da quella del *Contra Gentes:* « E' chiaro che il principio dell'operazione intellettuale che diciamo anima dell'uomo, è un principio incorporeo e sussistente. Appare infatti evidente che l'uomo può, mediante l'intelletto, conoscere le nature di tutti i corpi.

Ciò che può conoscere qualcosa, non può averlo come parte della sua natura, perché se qualcosa gli inerisse naturalmente, impedirebbe la

---

5) *Summa contra Gentes,* II, 79.

cognizione delle altre cose... Se dunque il principio intellettuale avesse in sé la natura di qualche corpo, non potrebbe conoscere tutti i corpi. Ogni corpo ha, infatti, una natura determinata. E' dunque impossibile che il principio intellettuale sia un corpo. Perciò il principio intellettuale, che è detto mente o intelletto, ha una operazione di per sé, a cui il corpo non comunica. Niente infatti può operare di per sé, se non esiste di per sé. L'operare non è proprio infatti di un ente in atto; perciò l'ente opera nello stesso modo in cui è » (6).

All'obiezione che « nessuna operazione dell'anima è senza il corpo », s. Tommaso risponde che il corpo è necessario all'azione dell'intelletto « non come un organo attraverso cui tale azione è esercitata, ma in ragione di oggetto. L'immagine è in rapporto all'intelletto come il colore è in rapporto alla vista ».

Qui il platonismo antropologico è nettamente superato. Oggetto dell'intelletto sono le immagini delle cose sensibili. Non è più la *syggéneia* ad un oggetto incorruttibile il fondamento e la ragione della distinzione fra la natura dell'anima e quella del corpo.

L'anima si differenzia dal corpo non perché conosce le forme separate, ma perché può conoscere tutti gli oggetti materiali. Essa appare come un recettore universale di tutte le immagini delle cose sensibili, nel modo intelligibile che è proprio della sua natura. E' l'universalità della relazione a tutto ciò che è sensibile che fonda la distinzione tra principio intelligibile e principio sensibile.

Tale relazione include il particolare sensibile, ma in un registro diverso, che include e supera la determinatezza del dato sensibile. L'intelletto può prescindere dalla stessa esistenza dell'oggetto pensato, e ciò mostra che non è la determinatezza della relazione dell'oggetto al conoscente a determinare la conoscenza. E tuttavia l'universalità del conoscere si fonda sempre sulla determinatezza dell'immagine, ed ha all'origine una relazione determinata con un oggetto determinato. Non si conosce « la pietra » senza aver stabilito una relazione tra una realtà sensibile, un' immagine, un gesto ed un simbolo fonico.

Vi è dunque nell'uomo un principio di relazione con tutti gli oggetti dei sensi che li include e contiene nel modo ad esso proprio. Poiché il suo modo di operare è assai diverso da quello dei sensi, allora si può dire che vi è nell'uomo una realtà che non è semplicemente riconducibile alla dimensione sensibile dell'uomo, e che appunto dalla tradizione è chiamata anima.

Il platonismo appare qui dunque ad un tempo conservato e superato. Ciò che è conservato, è la differenza radicale e originaria del pensiero dalla realtà che è oggetto della sensazione, e dalla sensazione stessa: questa radicale diversità è espressa ontologicamente parlando di anima quale realtà costitutiva dell'uomo, ma irriducibile al corpo.

Ciò che è superato è la concezione dell'unità dell'uomo come coppia di contraddittori - contrari, e destinata perciò allo scioglimento, ossia la negatività del corpo rispetto all'anima.

Il ripensamento tomista della tradizione platonica in chiave aristo-

6) *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2.

telica offre un linguaggio che è certamente diverso da quello biblico. Ma è questo ripensamento contrario alla dottrina contenuta nella Sacra Scrittura, anche se il linguaggio biblico è diverso dal linguaggio che trae origine da Platone?

## LINGUAGGIO BIBLICO E ANTROPOLOGIA BIBLICA

Se prendiamo il *Lessico biblico* del Nolli, abbiamo un utilissimo compendio delle concezioni dell'anima nel Vecchio Testamento e della sua influenza sul Nuovo. L'anima (nephesh) indica « soffio », « respiro », « alito », e pertanto « vita », « essere vivente ». « Nel caso del miracolo, della resurrezione, l'anima fa ritorno nel corpo che aveva abbandonato » (I RG. 17, 21-22). L'anima non ha autonomia dal corpo: « E' l'uomo e non il principio vitale separato da lui che va nell'averno: d'altronde nel Vecchio Testamento gli abitanti dell'oltretomba non sono mai chiamati anime (*nephasot*) o spiriti (*ruhot*), bensì trapassati (*rephaim*). Non è assolutamente possibile fare distinzione tra il corpo custodito nella tomba e l'anima, soggiornante nell'averno ». Per il Nolli « gli autori del Nuovo Testamento non offrono più di quelli dell'Antico un'esposizione sistematica e filosofica della natura dell'anima. La loro concezione dell'uomo è anzitutto quella dell'Antico Testamento e il loro linguaggio psicologico appare alquanto limitato. Per designare l'elemento superiore dell'uomo in opposizione a quello inferiore (corporale), i termini adoperati sono quasi gli stessi (corpo, anima, spirito), e, come i loro equivalenti ebraici, indicano spesso soltanto i diversi aspetti di una medesima realtà psichica » (7).

L'esposizione del Mork è un po' diversa: « Gli ebrei considerano la *nephesh* come sede della personalità, per cui richiamarsi alla *nephesh* è richiamarsi a ciò che diremmo la persona ». Tuttavia « la *nephesh* include e suppone la *basar* (carne)... Quest'ultimo termine indica la natura umana e può significare l'uomo nella sua totalità, ma soltanto nella solidarietà con l'umanità e sottolineandone la debolezza e l'instabilità ». Ma, secondo il Mork, un concetto di immortalità dell'anima è compatibile con quest'antropologia: « Benché gli ebrei non usassero questo termine, era veramente la *nephesh* che scendeva nello *sheol,* in quanto solo l'uomo come *nephesh* poteva sopravvivere quando la *basar* non esisteva più. Gli ebrei chiamavano i loro morti *rephaim,* ma intendevano le loro persone. In tutte le loro allusioni ai morti, come se fossero in certo modo ancora vivi, si capisce che alludono alla persona. Il morto non è del tutto "spirituale" o senza corpo, ma lo si pensa con un corpo da spirito, poiché la *nephesh* non può essere interamente separata dalla *basar* » (8).

Daniel Lys ha offerto ancora un'altra linea di interpretazione. *Nephesh* non costituisce in se stessa il carattere personale dell'essere, ma invece la vita dell'essere. Per questo essa riguarda l'uomo tutto intiero e non può essere descritta come una sua parte. Se un senso personale può essere attribuito a *nephesh,* esso riguarda non la personalità dell'anima,

---

7) G. Nolli: « *Lessico biblico* », Roma 1970, pp. 64-69, passim.

8) Wulstan Mork: « *Linee di antropologia biblica* » (trad. it.), Fossano 1971, pp. 53-61 passim.

ma la personalità del gruppo. Il Lys vede nel concetto ebraico di *nephesh* una « decantazione » di ogni tendenza dell'ambiente circostante ad Israele a considerare nell'uomo un elemento luminoso, divino. Ciò sarebbe stato reinterpretato, giungendo ad esprimere al suo posto la vitalità della creatura tutta intiera innanzi al suo Dio. Utilizzando il vocabolo *nephesh*, l'Antico Testamento l'ha epurato in modo da fargli esprimere l'assoluta diversità dell'uomo da Dio in quanto creatura.

Vi è tuttavia un'ulteriore evoluzione in Ezechiele e nella tradizione sacerdotale, nei cui testi *nephesh* tende a prendere il senso di persona individuale. Ciò conduce alla « tentazione di designare con *nephesh* ciò che costituisce la personalità e che nell'uomo può incontrare Dio » (9).

Per lo Jacob « gli israeliti si sono resi conto che gli organi e le funzioni corporali erano incapaci di esprimere tutta la realtà ed il dinamismo della vita: così *nephesh* ha spesso il senso di essere vivente e di persona » (10). Per una linea di interpretazione *nephesh* può indicare, almeno originariamente, solo la vita; per l'altra giunge ad indicare la persona in quanto tale.

L'antropologia del Vecchio Testamento sta, in ogni caso, agli antipodi di quella platonica: si ponga o non si ponga la continuità tra *nephesh* e *rephaim*, risulta chiaro che la vita senza il corpo è una vita dimidiata, pur rimanendo ancora una forma di esistenza.

L'antropologia del Vecchio Testamento esclude una concezione dell'uomo come combinazione di contrari-contraddittori. La concezione dell'uomo, che il Lys definisce monista, perché non afferma l'esistenza di due principi nell'uomo, non è del resto esclusiva di Israele. Il mondo assiro-babilonese e quello cananeo la condividono. Essa non ha dunque in radice un significato dottrinale proprio, è parte di quella descrizione, alla misura dei sensi, del mondo come dell'uomo che appartiene alla cultura del popolo del Vecchio Testamento, e che non lo distingue dalla cultura del mondo che lo circonda.

L'uomo appare come un tutto omogeneo, capace di due condizioni diverse: una potenziata, una depotenziata (*sheol*). E' significativo che, anche in questa concezione che traduce in pensiero e in linguaggio il dato sensibile senza ripensarlo, rimane nettamente espresso il concetto che l'uomo non ritorna del tutto alla terra come l'animale. Questa cultura dell'apparenza sensibile non conosce il concetto di nulla, non vede perciò annullamento dei viventi ma trasformazione, né ritorno alla polvere da cui tutto è sorto. Diversamente dall'animale l'uomo non ritorna alla polvere. Comunque lo si qualifichi, rimane un residuo; e questo residuo ha una continuità con la vita terrestre: si tratta della medesima persona e della sua storia che rimangono, anche se nello *sheol* non accade più nulla.

Ciò significa che qualcosa di diverso e di permanente rispetto alla condizione dell'uomo in questa vita permane anche dopo che il corpo è divenuto cadavere. La cultura dell'apparenza sensibile, anche se non di-

---

9) Daniel Lys: *« Nephesh » (histoire de l'âme dans la révélation d'Israel)*, Paris 1959, pp. 194-201, passim.

10) Edmond Jacob: *« Théologie de l'Ancien Testament »*, Neuchâtel 1968, p. 131.

spone del concetto di anima come realtà di natura sua sopratemporale (perché non ha ripensato l'esperienza, ma l'ha solo espressa), tuttavia ha raggiunto la convinzione che il soggetto storico, la persona, rimane come altro dal cadavere, e che tale permanenza è propria dell'uomo e non dell'animale.

Anche l'antropologia greca non andava oltre questa concezione: l' averno risponde alla medesima concezione dello *sheol*. L'al di là omerico non è diverso dallo *sheol* dei salmi. Tuttavia l'evoluzione ebraica è diversa da quella greca. Platone non dispone di un concetto di Dio trascendente e creatore: non può dunque pensare l'eterno che come il contrario del sensibile.

L'evoluzione del pensiero ebraico che avviene nella Bibbia è di altra natura: essa si fonda sul Dio creatore e trascendente, assolutamente diverso ma assolutamente non contraddittorio all'uomo.

La relazione di amore che Dio ha con Israele e che Israele ha con Dio conduce per un'altra via all'idea di una vita dopo la morte. Non sono i doni di Dio (la vita, la ricchezza) che il figlio dell'Alleanza è portato a desiderare, ma Dio stesso. Nel Vecchio Testamento compare così, come nota lo Jacob, un ideale di vita che né la morte né la sofferenza possono estinguere. « La tua grazia vale più che la vita », afferma il salmo 63. E nel salmo 73 il salmista non cerca più nulla, né sul cielo, né sulla terra: la sua carne e il suo cuore sono consumati, Dio è la roccia del suo cuore, la sua porzione per sempre. Se l'amore di Dio è eterno, anche l'amore per Dio può essere eterno. Il salmista, nel salmo 16, afferma che dinanzi al volto di Dio egli ha pienezza di gioia, e che alla sua destra egli trova la felicità eterna.

E' l'esperienza della persecuzione e del martirio sotto Antioco Epifane (la prima vera persecuzione religiosa della storia umana, perché Israele era in grado di sentire la negazione del Dio ad essa rivelato come una negazione assoluta) che fa nascere l'idea di una vita dopo la morte. La resurrezione dei corpi è solo una delle forme che l'idea di una vita dopo la morte ha preso. Essa si trova espressa in Daniele 12, 2, in II Maccabei 7, 11-41; 12, 43-45; 14, 46. In ambedue i casi la resurrezione è importante non in se stessa, ma solo come preludio al giudizio finale. Il libro della Sapienza parla della ricompensa dei giusti, ma senza parlare della resurrezione della carne. Il silenzio sulla resurrezione dei corpi è frequente nella letteratura apocalittica extracanonica. In qualcuno di essi, come il Libro dei Giubilei e l'Assunzione di Mosé, la resurrezione è esclusa. Nella letteratura ebraica del periodo intertestamentario l'idea fondamentale è quella della ricompensa dei giusti nell'altra vita: la resurrezione è della carne, quando è affermata, ed è solo un modo per partecipare a tale ricompensa (11).

L'apocalittica extracanonica giunge a tematizzare in vario modo un unico concetto: Dio renderà gli uomini presenti al giorno del suo giudizio, in cui il giusto sarà premiato e il malvagio punito. Nell'apocalittica l'idea della retribuzione del giusto è però riferita solo al giusto di Israele: le genti sono colpite dal medesimo castigo che colpisce gli Israe-

11) cfr. su questo punto U. Wilckens: « *Auferstehung* » (Themen der Theologie, 4), Stuttgart 1970, pp. 143-144.

liti empi. La retribuzione è un fatto che avviene non durante, ma alla fine della storia, in un giorno del Signore che muta l'ordine dell'universo.

Come si vede, in questa prospettiva l'idea di resurrezione non è centrale. Possiamo dire che essa lo diviene solo con il cristianesimo, con la resurrezione di Cristo. Ma qui il contesto delle idee è interamente diverso. Nel Nuovo Testamento la resurrezione di Cristo è legata al riconoscimento della sua dignità divina. L'idea di resurrezione è legata a quella di esaltazione e di preesistenza. Il tema messianico si amplia sino alla teologia del Logos. La resurrezione non è dunque una semplice dilatazione della potenza corporea del Cristo, non è qualcosa che possa essere espresso in termini di « ricompensa » alla realtà umana. Essa trascende interamente l'essere umano dell'uomo e conferisce al Cristo gli attributi divini. La resurrezione qui dunque è ben altro che una pre-condizione per la ricompensa: è lo splendore del Verbo nella carne.

Il Cristo uomo risorto trascende lo spazio ed il tempo, ed è presente sino alla consumazione dei secoli. La resurrezione dei cristiani è l'espansione della resurrezione di Cristo, al punto che la relazione tra Cristo e gli uomini può essere espressa da immagini che esprimono comunanza di vita (il corpo, la vita, e infine l'unità stessa in quanto tale).

Sono insomma gli attributi di Dio nel Vecchio Testamento, che vengono ora applicati al Cristo nel Nuovo e dal Cristo estesi ai cristiani.

Non vi è dunque identità tra il concetto neo-testamentario di resurrezione ed i temi dell'apocalittica ebraica, canonica ed extracanonica. Non si può perciò stabilire una relazione di continuità tra l'antropologia della cultura ebraica e il tema cristiano della resurrezione. Esso ha un suo fondamento nuovo e originario, non riducibile ad una semplice amplificazione di temi preesistenti. Il tema di fondo rimane la permanenza dell'amore di Dio eterno per l'uomo, da cui segue la perpetuità dell'amore dell'uomo per Dio. La predicazione cristiana, quando interpreta il salmo 16 come una profezia della resurrezione di Cristo (« non lascerai che il tuo Santo conosca la corruzione », *Atti*, II, 27), può ben andare oltre il senso letterale del salmo, ma esprime il movimento dell'evoluzione che dal salmo ha condotto al Vangelo. Tuttavia, come si vede, il fondamento di questo passaggio non è stato un'antropologia, ma una dottrina sulla figura di Dio e sulla relazione di Dio e dell'uomo.

Opporre dunque un'antropologia ebraica o biblica, che condurrebbe alla dottrina della resurrezione, ad un'antropologia di struttura filosofica fondata o derivata dal platonismo, che conduce ad una dottrina dell'immortalità dell'anima, non ha senso, perché non esiste in realtà alcun legame tra antropologia ebraica e resurrezione. Non è dal « monismo » di *nephesh-basar* che è nata la dottrina cristiana della resurrezione.

L'incompatibilità tra il platonismo e il cristianesimo non sorge dal fatto che il platonismo asserisce la dualità di anima e di corpo, ma dal fatto che esso interpreta l'unità di anima e di corpo come un'unità di contrari-contraddittori, come un'unità violenta, da cui la morte libera.

Di fronte alla soluzione tomista, per cui l'anima contiene e trascende il corpo, tale incompatibilità non esiste più.

Si può porre ora un altro problema: se cioè la dottrina cristiana della resurrezione non chieda di essere espressa anche attraverso il concetto base della soluzione derivata dal platonismo, ossia l'affermazione dell'esi-

stenza di una dimensione dell'uomo capace di una presenza non limitata da una relazione spazio-temporale determinata, ma tale da trascendere la dimensione spazio-temporale della realtà.

Se si dovesse infatti dire che ciò è proprio solo di Dio, non si potrebbe più affermare che il Verbo si è fatto carne, ma che l'uomo è stato « annullato » in Dio. Il concetto cristiano di divinizzazione dell'uomo diventerebbe impossibile se non esistesse nell'uomo un principio non vincolato ad uno spazio-tempo determinato, e perciò atto a ricevere la Vita che in sé e per sé non ha alcuna necessità di riferimento al tempo-spazio, la Vita eterna. La divinizzazione diventerebbe, senza tale principio, semplice assorbimento dell'uomo nella divinità. Il concetto tomista di un'anima come relazione universale con tutte le realtà sensibili mediante il proprio corpo, e di natura sua non vincolata al sensibile e quindi a relazioni spazio-temporali determinate, indica un modo d'essere legato alla realtà spazio-temporale ed unito vitalmente al corpo e ad un tempo capace di entrare in rapporto con un Soggetto eterno, indipendente per la propria essenza dal tempo-spazio.

Il concetto di anima cui la tradizione teologica, che ha la sua maggiore espressione in s. Tommaso, è giunta, appare così di fatto implicato nell'annuncio cristiano della resurrezione e della divinizzazione.

Contrapporre antropologia ebraica e antropologia greca, immortalità dell'anima e resurrezione significa semplicemente evocare due false antinomie, aprire due falsi problemi.

L'esistenza dell'anima nell'uomo come una realtà distinta dal corpo è dunque implicitamente contenuta nella dottrina neo-testamentaria della resurrezione e della divinizzazione. L'alternativa a questa concezione sarebbe il ritorno alle concezioni materialistiche del regno di Dio proprie di una parte dell'apocalittica giudaica extracanonica, che hanno avuto il loro risvolto cristiano nel millenarismo dei cristiani dell'Asia Minore nel I e nel II secolo.

Non può far dunque meraviglia che l'esistenza dell'anima come realtà unita al corpo ma distinta da esso sia stata oggetto del magistero solenne della Chiesa. Il Concilio di Vienna ha definito, contro l'Olivi, che « quisquis asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus » (Dz. S. 902). E il Concilio Lateranense V, contro il neo-averroismo del Pomponazzi, condannò « omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus » (Dz. S. 1440).

Si può dunque dire che l'esistenza dell'anima come realtà distinta dal corpo e sopravvivente alla morte di esso, e d'altro lato unita ad esso come suo principio vitale e costitutivo, è contenuta nella Rivelazione, solennemente insegnata dal magistero come un dogma della Chiesa cattolica.

Non si può tuttavia negare che molti teologi cattolici tendano a fare « economia » dell'anima, in sede sia cristologica sia antropologica. Nel primo caso si ha una diretta riproduzione dell'apollinarismo, nel secondo caso ci si urta contro definizioni solenni del magistero.

Abbiamo tuttavia premesso che il condizionamento culturale del teologo di oggi è appunto dato dal fatto culturale che abbiamo definito

eclisse dell'anima. All'origine dell'eclisse dell'anima nella cultura occidentale stanno l'empirismo di Hume e la risposta kantiana all'empirismo, cioè la teoria del soggetto trascendentale. Nella teologia cattolica la teologia dell'anima è stata da alcuni teologi reinterpretata e di fatto sostituita con la teologia del soggetto trascendentale, cui il Rahner ha fornito gli accenni più significativi e la più articolata divulgazione. Tale corrente ha posto il fondamento della secolarizzazione.

L'« economia » dell'anima compiuta sul piano sia antropologico sia cristologico ed escatologico da tanti teologi cattolici è, a nostro avviso, una diretta conseguenza della soggezione all'eclisse dell'anima nella cultura egemone.

E' perciò significativo vedere come Karl Barth, che pure parte da un pregiudizio contrario ad ogni accoglimento della tematica di derivazione platonica nella teologia cristiana, non possa fare a meno di esporre un'antropologia dualista, un'antropologia fondata anzi sul « primato dell'anima ».

## LA TEOLOGIA DELL'ANIMA IN BARTH

La proposizione fondamentale dell'antropologia teologica di Barth è così espressa: « L'uomo esiste perché è fondato, costituito e conservato da Dio come anima del suo corpo » (12). E' impressionante vedere come la concezione barthiana sia simile a quella tomista che pure sembra ignorare. La prima indicazione dell'anima che egli dà, corrisponde alla nozione dell'anima *forma corporis* che è stata insegnata solennemente dal Concilio di Vienna e che ha la sua più completa illustrazione teologica nell'antropologia di s. Tommaso.

L'anima per Barth è l'anima di una materia e per questo di un corpo. Così per s. Tommaso l'anima informa la materia prima e costituisce onticamente un corpo. L'anima è perciò la vita del corpo che informa. E l'anima è ciò che è principale dell'uomo che è definito « anima del corpo ». E Barth usa anima e uomo come sinonimi, dicendo che « l'uomo è la vita stessa del suo corpo » (13). Ciò significa un vero legame di appartenenza del corpo all'anima, che fa sì che l'anima sia qualificata essenzialmente dal fatto di essere la vita di un corpo, e che non « sia esistente in sé, indipendente dal suo corpo, non risiedendovi che provvisoriamente » (14).

L'anima è dunque la vita del corpo, e il corpo è in una relazione essenziale di appartenenza all'anima. L'anima non esiste che come anima di un corpo. Pure « proprio perché l'uomo è la vita, l'anima del suo corpo, ... egli non appartiene solamente al mondo fisico, non è solamente nello spazio e spazio egli stesso, egli non partecipa solamente alla natura, al modo d'esistenza della terra. Se egli è vita, cioè anima — ed egli

12) Karl Barth: « *Dogmatique* » (trad. francese), vol. III, tomo 2, Genève 1961, p. 26

13) Ib., p. 27.

14) Ib.

non sarebbe un corpo se non fosse vita ed anima — ciò significa che è anche proprietà della sua natura di esistere nel tempo, cioè di essere non solo visibile, esteriore, terrestre, ma anche invisibile, interiore, celeste. Utilizziamo quest'ultimo aggettivo, ricordandoci che, nel linguaggio biblico, esso non significa « divino », ma esprime semplicemente la qualità di ciò che appartiene alla dimensione superiore, incomprensibile, dell'insieme della realtà creata... In quanto anima del suo corpo, l'uomo è l'espressione terrestre della doppia dimensione dell'universo ... Poiché è contestualmente un corpo animato ed un'anima corporale, poiché vive e partecipa alla dimensione celeste del cosmo, pur appartenendo innegabilmente al mondo fisico, poiché, in una sola parola, esprime in quanto anima del suo corpo la realtà creata in tutta la sua totalità, egli deve essere necessariamente quindi legato, anche come essere corporale, al dominio superiore, invisibile e segreto della creazione » (15).

L'anima dunque è il principio di una vita superiore alla dimensione spaziale e qualificata dal tempo come unità del divenire, e quindi non come tempo determinato, ma come misura ed unità dell'evento, contenente ogni determinatezza. E' questa vita che si fa presente nella materia e costituisce il corpo. Come non ritrovare qui la formula aristotelico-tomista del corpo « actus animae »?

Il corpo diviene così il contenuto dell'anima e l'anima il contenuto del corpo. Ma proprio per questo, per l'unità dell'anima e del corpo, appare anche la loro dualità, in quanto la qualità che consente all'anima di costituire il corpo, è un modo che di natura trascende il modo spaziale, visibile ed esteriore che è proprio della materia sensibile.

L'anima fa sì che il corpo sia corpo e perciò « più che un corpo ». Vivere è essere un soggetto ed una forma la cui proprietà è di conoscere e di comandare liberamente il corpo. Se l'uomo è l'anima del suo corpo, ciò significa non che la sua anima appartiene al corpo, ma che il corpo gli appartiene, appartiene alla sua anima. In quanto anima del suo corpo, l'uomo è manifestamente « del cielo », pur essendo « della terra » (16).

L'anima ha dunque una natura diversa dal materiale, dal terrestre, dall'esteriore. Essa non è di natura sensibile. Essa è però « l'uomo », e pertanto le appartiene di esprimersi nel materiale, nel sensibile e nell' esteriore, e di diventare soggetto e forma di un corpo.

Per questo l'anima è il termine di quella che Barth chiama, nel linguaggio teologico a lui proprio, la « grazia creatrice », cioè l'atto creatore di Dio: « E' nell'anima che si produce l'azione di Dio che si chiama lo Spirito e, attraverso l'anima, anche nel corpo ... Ed è qui che l'ordine che presiede alla relazione dell'anima con il corpo — la superiorità dell'anima sul corpo — trova il suo fondamento. L'anima è a priori l'elemento in cui il movimento di Dio verso l'uomo e la coesistenza dell'uomo con Dio divengono un evento, in una maniera o in un'altra. Bisogna dire lo stesso del corpo, ma a posteriori solamente » (17). Anche qui l'omogeneità con la concezione aristotelico-tomista è evidente: l'atto creatore

15) Ib., p. 28.
16) Ib., p. 30.
17) Ib., p. 43.

di Dio comunica l'essere nella forma e mediante la forma. Nel caso dell'uomo l'atto creatore determina la materia prima mediante la forma dell'anima, cosicché si abbia l'uomo, unità di anima e di corpo.

Ma Barth non conosce il tomismo ed ha di fronte solo il platonismo. Basta vedere come descrive la tesi che egli attribuisce all'antica Chiesa, agli scolastici ed ai vetero-protestanti: « L' anima e il corpo sono due « parti » che « costituiscono » l'uomo, e queste due « parti » sono esse stesse due sostanze differenti ed opposte di natura: in fin dei conti la loro opposizione è quella di un valore (l'anima) a un non valore (il corpo)... L'anima e il corpo non si concernono e non possono relazionarsi perché sono due grandezze contraddittorie che alla fine debbono separarsi » (18).

Il platonismo dell'« antica Chiesa » non è mai giunto a questi estremi. Barth non può citare un solo testo di un padre della Chiesa o di un teologo scolastico che sostenga tale posizione. La dottrina da lui descritta è un platonismo estremo, e agli occhi dei padri della Chiesa sarebbe risultata gnostica o manichea. L'unico testo che Barth cita, è un testo del manuale del Barthmann (a sua volta riproducente un testo di s. Agostino), il quale afferma che la natura umana si compone di un' anima e di un corpo. A questo linguaggio Barth contrappone il suo, secondo cui l'anima e il corpo vanno considerati non come due « parti », ma come due fattori della natura umana una e indivisibile: « l'anima essendo l'elemento vivificante, il corpo l'elemento vivificato e vivente » (19). Ma tale è appunto la dottrina dei Padri e dei teologi cattolici sull'anima: Barth l'ha esposta come una variante di un platonismo estremo per poterla censurare. In realtà egli non ha fatto che riscoprirla.

La distinzione tra anima e corpo è espressa da Barth proprio come in s. Tommaso, cioè indicandone le operazioni diverse: « Non è in quanto corpo, ma in quanto anima, in quanto forma di un'azione, che senza dubbio possiede dei fenomeni paralleli e determinanti nel corpo, ma che non è fisica ma psichica, che l'uomo compie ciò che è necessario affinché gli oggetti gli si presentino nella propria coscienza di sé, siano posti come reali, riconosciuti come differenti e compresi nella loro relazione con lui. Come il suo corpo, in se stesso e in quanto tale, potrebbe pensare, dato che esso è esteriore e non interiore?... Si può constatare che la sensazione possiede un legame particolare con il corpo, e il pensiero con l'anima » (20). L'azione della conoscenza è una, l'anima interviene nella sensazione ed il corpo offre gli oggetti all'azione del pensiero. La dottrina barthiana della percezione è esattamente la stessa di quella tomista. S. Tommaso non ha mai usato il termine « paralleli » per descrivere gli effetti del pensiero sul corpo. Ciò ripugnava alla teoria dell'anima *forma corporis*. Barth lo usa, sebbene l'abbia anche impiegato per connotare l'antropologia della Chiesa antica, da lui definita come l'antropologia delle due sostanze parallele.

Barth approfondisce ancora la dottrina della doppia operazione dell'uomo, distinguendo tra desiderio e volontà (che corrisponde alla distin-

18) Ib., p. 59.
19) Ib., p. 73.
20) Ib., p. 82.

zione tomista tra passioni e volontà). La partecipazione del corpo all'atto della volontà « è puramente ausiliare e dipendente. Non è lui che decide: ciò è tanto vero quanto che egli offre al mio desiderio il suo materiale. Sono io che decido e mi decido ... Decidendomi, io mi innalzo al di sopra di me stesso, al di sopra dei miei impulsi psico-fisici e, in conseguenza, del mio corpo stesso. In questa operazione io sono il mio signore, e il signore del mio corpo » (21). La distinzione circa l'operazione dell'anima, il suo carattere di universalità e di trascendenza non potrebbe essere più fortemente espressa. L'immagine della signoria per indicare la relazione della volontà con gli stimoli materiali ricorda quella medievale, di derivazione platonica, del pilota e della nave. I desideri mediano tra stimoli e volontà esattamente come le passioni per s. Tommaso.

Barth parla di « primato dell'anima » (22); afferma che l'uomo « non è identico al suo corpo che nella misura in cui ne è l'anima » (23). L'uomo, « mostrandosi attivo nel quadro di questa libertà, essendo il proprio signore in quanto egli pensa o vuole qualche cosa, è un'anima spirituale » (24).

Il punto di divergenza tra Barth e la dottrina cattolica non si trova dunque nella concezione della distinzione ontica dell'anima dal corpo nell'unità dell'uomo, e nemmeno nel modo di concepire la struttura dell'uomo. Sta invece nel comprendere come la relazione essenziale dell'anima con il corpo si mantenga dopo la morte. Solo l'anima può non morire; ma come si attua la liberazione dalla morte di tutto l'uomo? In questi termini il problema rimane aperto, anche dal punto di vista della teologia cattolica.

L'immortalità dell'anima è il presupposto dell'affermazione stessa di una possibilità della « liberazione dalla morte ». Perché, posta l'innegabilità della morte del corpo, la possibilità di una liberazione che raggiunga anche la dimensione materiale dell'uomo, suppone che qualcosa nell'uomo si conservi e che questo qualcosa sia appunto la sua persona, il suo essere soggetto: proprio ciò che Barth ha attribuito all'anima.

## L'ANIMA SEPARATA

Il dogma del Laterano V, l'immortalità dell'anima, non significa che la relazione essenziale dell'uomo con il corpo sia dimenticata.

S. Tommaso rifiuta la verità di questa proposizione: « anima est homo ». E' essenziale che l'uomo sia « qualcosa di composto di anima e di corpo », che l'uomo sia « di questa anima, di questa carne, di queste ossa » (25).

L'uomo può dunque perdere la relazione con il suo cadavere, ma ha

21) Ib., p. 91.
22) Ib., p. 100.
23) Ib., p. 107.
24) Ib.
25) *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 3.

nella sua anima conservata una determinazione essenziale della corporeità che è stata la sua. L'anima dopo la morte è un'anima che ha una storia, che ha acquisito una correlazione, per quanto puntuale, con la storia di tutti gli altri uomini. L'anima « separata » è un'anima che « è stata corpo », ed è segnata per sempre dalla storia del suo corpo. Tutti gli atti storici dell'anima permangono in essa, e permangono in quanto atti spirituali e corporei insieme. L'anima è anche e soprattutto ciò che è divenuta mediante il corpo, cioè la storia di tutti i suoi atti. Proprio perché è una realtà di natura diversa dal corpo, intellettuale e universale, ma ordinata ad assumere un corpo come una determinazione essenziale di se stessa, l'anima può conservare in perpetuo, senza legami con un tempo-spazio determinato, tutto ciò che attraverso il corpo ha fatto suo, tutto ciò che ha espresso come suo. Il processo di conoscenza e di azione dell'anima è in realtà un processo di perpetuizzazione del transeunte.

Dogmaticamente ciò è detto nella dottrina del giudizio divino particolare e universale, del premio e della pena, dei meriti, del carattere, della giustificazione.

L'anima cioè contiene in se stessa la determinazione dei suoi atti e la sua concreta storicità. Essa, liberata dalla funzionalizzazione operativa che dipende dal suo esser vita di un corpo, è attualmente tutta in se stessa. L'anima ritrova, in se stessa e come se stessa, la totalità della sua storia, essendo determinata dagli atti compiuti mediante il corpo e nel corpo, e quindi determinata dal corpo nel suo stesso essere spirituale.

L'anima appare a se stessa come divenuta nel corpo e a causa del corpo: il corpo è la causa diretta del suo compimento.

L'anima è perciò ora una storia trasparente a se stessa, il suo atto di autocomprensione si rivolge a se stessa in quanto compiuta e perfezionata dal corpo, e perciò portatrice di un significato. E' quel significato che è, in pienezza, il suo essere (e sapersi) *persona*. In questo senso l'anima dopo la morte è pienamente persona.

L'anima, considerando se stessa e comprendendo il suo significato, intende il significato degli atti che ha causato e subìto e quindi il significato delle altre vite. E, al tempo stesso, coglie il senso dell'esser uomo in quanto tale, e perciò il significato della storia universale.

La corporeità rimane una dimensione dell'anima anche quando non esiste più il corpo: il corpo è nell'anima *al modo dell'anima*. Per questo l'anima rimane, non in quanto tale, ma in quanto componente la natura umana, unità di se stessa e del corpo. Il corpo rimane presente e latente in essa sino al momento in cui la potenza divina trarrà dalla « corporeità » dell'anima il principio del corpo spirituale, in quanto corpo di quell'anima.

Il corpo glorioso e risorto è risorto appunto in quanto è il corpo di quell'anima ed ha in essa la continuità con la storia di essa e quindi con il corpo mortale.

Solo quando tutta la storia umana può rivelare tutto il disegno di Dio nella vecchia creazione quale causa e prefigurazione della nuova, l'atto re-creatore di Dio rifarà manifesta la dimensione « corporea » dell'anima « separata ». La nuova creazione è così opera non solo di Dio, ma della storia di tutte le anime, della storia universale: è una creazione tean-

drica, fatta da Dio e dall'uomo, ad immagine dell'eternità di Dio e della storia dell'uomo.

La resurrezione della carne appare come nuova creazione nel senso che è una concreazione, che appunto per questo essa, nuova, è anche la stessa di prima rinnovata.

## CONCLUSIONI

Un'antropologia teologica è un'antropologia dell'anima: l'eclisse dell'anima è incompatibile con la teologia e viceversa.

La teologia apofatica non è stata senza conseguenze negative in sede di esplicazione del dogma trinitario. Ma ancora più negative sarebbero le conseguenze di un'antropologia apofatica, che si limitasse a balbettare, circa la natura dell'uomo, il semplice dato scritturistico, senza pensarlo teologicamente. Una fuga fideista in chiave antropologica è veramente un sentiero che non conduce in alcun luogo.

Un'antropologia teologica non è solo una conseguenza, ma anche un presupposto del discorso cristologico. Anche su questo punto s. Tommaso è maestro.

Il *de Deo* ed il *de homine* nella *Summa* precedono il discorso su Cristo e sui sacramenti. Ciò non toglie la natura rigorosamente teologica all'una e all'altra parte, e quindi il presupposto della Rivelazione; ma con ciò è rispettato l'ordine intellettuale e quindi l'ordine della teologia.

Né una scelta diversa è senza conseguenze: perché il fideismo da un lato, il panteismo dall' altro (e la mistione di ambedue) possono essere la conseguenza di un sovvertimento della relazione tra antropologia teologica e cristologia.

Se un'antropologia teologica si vede riconosciuto il proprio stato, essa può arricchirsi di quelle analisi razionali che sono lo spazio della filosofia cristiana e dell'apologetica, ossia di un tipo di discorso che è illuminato da quello teologico, ma direttamente non lo suppone.

GIANNI BAGET-BOZZO

# CHE COSA VIDE GIOVANNI ENTRANDO NEL SEPOLCRO E PERCHE' CREDETTE?

Gli argomenti a cui si ricorre abitualmente per provare la risurrezione di Cristo sono il ritrovamento del sepolcro vuoto, come avvio ad una presa di conoscenza del problema, e la serie delle apparizioni, come conferma dell'avvenimento che è al centro del cristianesimo.

Contro i due argomenti sono stati formulati dubbi:

— il sepolcro fu trovato vuoto perché Cristo non era morto (la sua era stata solo una morte apparente); perché i suoi discepoli vennero a trafugarne la salma;

— le apparizioni non furono altro che frutto di fantasia che trasformò in realtà ciò che era solo desiderio od aspirazione;

per non ricordare che i principali.

Non si insiste affatto sulla prova che possono darci gli oggetti usati nella composizione della salma nel sepolcro, cioè sui lini sepolcrali che avvolsero pietosamente il cadavere di Gesù. Non si parla di essi, come se non avessero niente da dirci, mentre Giovanni, « testimone diretto oculare, auricolare, minuzioso e attento » (Concetti, *Corso biblico sui testimoni di Gesù Cristo*, L'Osservatore Romano, 6 marzo 1974, p. 5), fonda la sua fede (credette) su ciò che era stato oggetto dei suoi sensi (vide), legando meravigliosamente insieme due atteggiamenti della sua personalità che in quei momenti esprimeva il meglio di se stessa nell'accettare una evidenza superiore, ma non contraria ai *segni sensibili* che documentavano e dimostravano l'esistenza di realtà superiori e misteriose.

« In attesa di una riflessione ermeneutica ulteriore, ... tre simboli principali si offrono a noi per mirare al senso degli avvenimenti che si sono svolti alla tomba. (...) Il simbolo dominante è la pietra rotolata. (...) Il secondo simbolo è già più astratto. E' l'assenza del corpo di Gesù. (...) Un terzo simbolo, infine, è suggerito dalle tradizioni posteriori: i lini lasciati nel sepolcro. Come un indumento abbandonato, son lì, attestando a loro modo che il corpo di Gesù ha raggiunto la pienezza dell'essere e va cercato altrove. L'evangelista Giovanni suggerisce il senso che i lini accuratamente disposti e lasciati da parte possono avere, a differenza delle bende da cui era avvolto Lazzaro quando uscì dalla tomba » (Leon-Dufour *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Ed. Paoline, 1973, pp. 229/30)

« Indubbiamente la fede è un *dono* di grazia. Non può quindi derivare dalla pura riflessione critica. Essa rispetta però la razionalità umana

la quale chiede le *prove della credibilità.* Deve dunque risultare provata sia la *vera morte* di Gesù, sia la *vera riassunzione* vitale del suo corpo (indipendentemente dal nuovo modo di esistenza) » (Landucci, *Vincitore della morte,* L'Osservatore Romano, 15 aprile 1973, p. 6).

* * *

Le considerazioni che seguono non sono che il coordinamento di spiegazioni proposte da alcuni studiosi, i quali sembrano incamminarsi, dopo molte esitazioni e pur rimanendo in contrastanti posizioni e interpretazioni circa l'uso di un lenzuolo, delle bende e del sudario, verso la spiegazione più ovvia offerta da Giovanni con espressioni che riflettono un modo di esprimersi chiaramente semitico, non sempre colto nel suo genuino significato. Mettiamoci davanti al testo di Giovanni (20.1/9), che viene letto nelle celebrazioni eucaristiche pasquali, secondo la nuova traduzione della Bibbia per l'uso liturgico.

« Nel giorno dopo il sabato, Maria di Magdala si recò al sepolcro di buon mattino, quand'era ancora buio, e vide che la pietra era stata ribaltata dal sepolcro. Corse allora e andò da Simon Pietro e dall'altro discepolo, quello che Gesù amava, e disse loro: "Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!". Uscì allora Simon Pietro insieme all'altro discepolo, e si recarono al sepolcro. Correvano insieme tutti e due, ma l'altro discepolo corse più veloce di Pietro e giunse per primo al sepolcro. Chinatosi, vide le bende per terra, ma non entrò. Giunse intanto anche Simon Pietro che lo seguiva ed entrò nel sepolcro e vide le bende per terra, e il sudario, che gli era stato posto sul capo, non per terra con le bende, ma piegato in un luogo a parte. Allora entrò anche l'altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro, e vide e credette. Non avevano infatti ancora compreso la Scrittura, che egli cioè doveva risuscitare dai morti » (La Sacra Bibbia, Edizioni Pastorali Italiane, Roma 1971, p. 1734).

Le parole che colpiscono perché ripetute più volte sono: *le bende per terra,* e *il sudario... non per terra con le bende, ma piegato in un luogo a parte.*

Due oggetti, *bende* e *sudario,* presentati in contrapposizione di luogo tra di loro: le une da una parte, *per terra;* l'altro da un'altra parte, *piegato.*

Ricerchiamo se è proprio questo il significato originale delle parole e il senso del contesto delle varie frasi.

L'espressione *per terra* non sembra riflettere l'originale che significa semplicemente *giacenti.* Il testo latino con il termine *posita* e certe altre traduzioni sono state più fedeli.

Gli oggetti di cui si parla potevano *giacere* a terra o anche sull'arcosolio dove veniva posto il cadavere del defunto.

Meno fedele, in tutto il contesto, anche il termine *bende,* traduzione di una parola che ha *anche* quel significato, ma non esclusivo, come invece vorrebbero fare intendere quelli che hanno iniziato a introdurlo e quelli che ad ogni costo vogliono farlo sopravvivere. In questo i nostri traduttori non hanno fatto che seguire l'interpretazione della rinomata Bibbia di Gerusalemme, senza dimostrarsi più fedeli interpreti del testo originale.

Merita forse ricordare che già il Bergier nel suo *Dizionario di Teolo-*

*gia e di Storia ecclesiastica,* Padova 1794, appresso Tommaso Bettinelli, vol. VI, pp. 364/65, per contestare la credenza che

« li lenzuoli o sudari che si mostrano in molte Chiese non possono aver servito alla sepoltura del Salvatore »,

avanza la spiegazione

« che questo lenzuolo (quello comprato da Giuseppe d'Arimatea) fosse tagliato in fascie per legare attorno del corpo e delle membra gli aromati, che si adoperavano per imbalsamare i morti... Quindi conchiudesi che il corpo di Gesù Cristo non fu involto in un lenzuolo intero, ma solo colle fascie ».

Tuttavia altre traduzioni riportano *pannilini* (cfr. ad esempio: *I Vangeli,* Fratelli Fabbri Editori, vol. IV, versione italiana del Pont. Ist. Biblico di Roma — Commento di P.C. Landucci; *La Sacra Bibbia,* tradotta dai testi originali a cura di S. Garofalo, Marietti, 1964, vol. III).

Meglio sarebbe tradurre ben chiaro *panni di lino,* per non essere tratti in inganno dalla parola che fa pensare a un diminutivo; oppure, secondo le antiche traduzioni di cui ricordo quella del Martini *(Vecchio e Nuovo Testamento...* Venezia 1829 e ss.) e del Tommaseo *(I Vangeli,* Ricci Editore, Parma 1968): *lenzuoli / lenzuola.*

Il significato del termine originale *othonia* è un significato generico, che può comprendere vari oggetti, mentre quello usato nella traduzione è un significato così specifico che esclude qualsiasi altro termine: « La parola greca *othonia* può avere significato molto largo e comprendere quindi e lenzuolo e bende e sudario » (Re, *Il Santo Vangelo,* p. 475 — cfr. anche Fernandez, *Vita di Gesù Cristo,* 1954, p. 511). E' ovvio che usando il termine generico posso comprendere i vari oggetti specifici, mentre se uso solo un termine specifico escludo tutti gli altri. Ecco perché la traduzione non è stata né fedele né felice.

Conferma di questa osservazione la si potrebbe trovare in Luca (23. 53 e 24. 13), che nel primo passo, descrivendo la sepoltura di Gesù, usa un termine specifico: *involvit sindone,* e nel secondo (versicolo che secondo alcuni esegeti sarebbe stato introdotto succesivamente, in chiara dipendenza da Giovanni), in occasione della visita di Pietro al sepolcro, usa il termine generico: *vidit linteamina sola posita;* mentre la traduzione riporta: *lo avvolse in un lenzuolo* e poi: *vide solo le bende* (entrambi termini specifici).

Ci si potrebbe anche richiamare al famoso papiro della John Rylands Library di Manchester (*Catalogo dei papiri greci e latini,* vol. IV, n. 627, Manchester, 1952), in cui sotto il termine *othonia* vengono elencati vari oggetti di biancheria tra cui un facciale (sudario) e quattro sindoni; poi ben distinto dal precedente in un'altra lista di oggetti il termine corrispondente a *cheiriai,* di cui si dirà più oltre.

Quindi, nel giudizio del Vaccari *(Miscellanea biblica B. Ubach,* Montserrat, 1954, p. 383),

« il termine *othonia* comprende la sindone in primo luogo e poi uno o più altri tessuti della stessa materia, di lino. In questo punto i moderni traduttori, che hanno abbandonato la vecchia interpretazione *pannilini,* si sono sviati per una falsa strada ».

Un'accurata rassegna nel campo artistico — che però troppo appesantirebbe l'esposizione di queste note — non servirebbe che a confermare

l'opinione di coloro che nella traduzione danno la preferenza ai termini: *lenzuola - panni di lino - pannilini,* perché nelle raffigurazioni della sepoltura di Cristo non si vedono mai né fasce né bende.

La scelta o meno del termine *bende* divide gli esegeti in due schiere: quelli che sostengono una composizione definitiva del cadavere di Cristo, con avvolgimento degli arti e del corpo, e quelli che preferiscono una composizione provvisoria con semplice lenzuolo in attesa di una più decorosa e onorevole toeletta funebre.

A proposito della toeletta funebre è necessario richiamare un altro passo di Giovanni (19. 40):

« Essi presero allora il corpo di Gesù, e lo avvolsero in bende insieme con gli oli aromatici com'è usanza seppellire per i Giudei » (La Sacra Bibbia, ... p. 1734).

Ricorre il termine *bende,* del quale già si è detto. In quei brevi momenti come si sarebbe potuto fare la fasciatura degli arti e del corpo, *pur supponendo che in realtà quella fosse l'usanza abituale dei Giudei?*

La parola che meglio fa comprendere le operazioni effettuate in quei momenti è quella resa in italiano con il termine *seppellire* (latino: sepelire), che può trarre in errate interpretazioni e far pensare ad una sepoltura in perfetta regola.

Il verbo originale *entafiazo* ha il senso di *preparare per la sepoltura* e chiarisce quanto riferiscono Marco (16. 1) e Luca (24. 1):

« Passato il sabato, Maria di Magdala, Maria di Giacomo e Salome comprarono oli aromatici per andare a imbalsamare Gesù.

Il primo giorno dopo il sabato, di buon mattino, si recarono (le donne) alla tomba, portando con sé gli aromi che avevano preparato ».

Nelle frasi riportate, compresa più sopra quella di Giovanni, meraviglia trovare la stessa parola greca tradotta in modi diversi: *oli aromatici - aromi,* anche se può essere difficile trovare l'esatta corrispondenza con la realtà di allora: profumi in polvere, in soluzione oleosa, unguenti, creme.

« La sepoltura, alla sera precedente il sabato, dovette farsi in fretta e furia, perché, con l'inizio del riposo sabatico alle sei di sera, era proibito ogni lavoro » (Gutzwiller, *Meditazioni su Luca,* 1962, p. 518).

L'usanza egiziana di vera imbalsamazione (con l'estrazione delle parti più deperibili e l'avvolgimento degli arti e del corpo con fasce) praticamente non era in uso presso gli Ebrei, se non in qualche rarissima circostanza ricordata dalla Bibbia; essi usavano seppellire i loro morti con i vestiti abituali.

« En 1939, le grand Rabbin de Paris fut interrogé (dal P. Aubert, OP, che lo riferì all'A.) sur la manière juive d'ensevelir les morts, au temps de Notre-Seigneur. Or, il se déclara stupéfait de voir que les catholiques s'obstinaient à parler de bandelettes. Les Juifs, a-t-il dit, enterraient leurs morts "avec leurs plus beaux habits". Nous avons même trouvé, ajoutait-il, le testament de Gamaliel, recommandant de l'ensevelir avec des habits de lin ordinaire, et non avec ses plus beaux habits, pour éviter les jalousies » (Le Borgne, *Le Saint Suaire de Turin,* Recherches et Travaux, gen./aprile 1947, p. 77).

Nell'impossibilità di risolvere chiaramente e definitivamente la questione in un senso o nell'altro, c'è tuttavia da notare che la composizione della salma di Gesù avvenne in condizioni eccezionalissime:

— cadavere nudo deposto dalla croce,
— premura di deporre la salma nel sepolcro per l'inizio del grande sabato,
— desiderio di comporre quella salma nel modo più decoroso possibile sull'arcosolio scavato nella parete del sepolcro o su una pietra — la pietra dell'unzione — in attesa di quanto ci si riprometteva di fare il giorno dopo il sabato.

La preoccupazione di coloro che insistono per una sepoltura completa e definitiva è che — non ammettendola — si corra il rischio, parlando di composizione provvisoria, di infirmare l'affermazione che *Cristo fu sepolto.* In proposito si risponde che la preoccupazione è eccessiva. Il Braun (*La sépulture de Jésus,* Revue Biblique, 1936, pp. 34/52, 184/200, 346/363) ne sembra quasi ossessionato contro i razionalisti, incorrendo praticamente negli stessi difetti nel difendere le sue affermazioni. La provvisorietà non nega la sepoltura e tantomeno la morte di Cristo, come fanno invece certi razionalisti.

Per coloro che sostengono la sepoltura definitiva il ritorno delle donne il giorno dopo il sabato viene spiegato come una semplice visita alla salma per un'unzione rituale simbolica.

« Certo Giuseppe e Nicodemo vollero fare tutto l'essenziale per la sepoltura. Ma le pie donne non se ne accontentarono e dopo il sabato vennero al sepolcro con gli aromi *per ungere Gesù* (Marco 16. 11). Sono parole d'una limpidezza cristallina, e nessun arzigogolo può restringerne il significato ad un semplice versamento di profumi intorno alla venerata salma. Nella stima di quelle pie donne, che furono attente spettatrici della sepoltura di Gesù, questa era stata così speditiva, da lasciar ancora un buon posto ad un decoroso completamento » (Vaccari, *Archeologia e scienze affini di fronte al sacro testo dei Vangeli,* in La Santa Sindone nelle ricerche moderne, Lice, 1950, p. 144/45).

Anticipando la conclusione dell'ulteriore analisi delle varie frasi si comprende come il testimone oculare, Giovanni, vide i lini usati nella composizione del cadavere così come erano stati posti intorno alla salma, afflosciati: *posita / giacenti.*

In quest'affermazione sono d'accordo parecchi di coloro che sostengono l'avvolgimento con bende degli arti e del corpo, come pure quasi tutti quanti propendono per l'avvolgimento in un semplice lenzuolo — la sindone dei sinottici — che accoglieva e copriva la salma, senza escludere altri lini a lato del corpo e del volto.

* * *

Riguardo al « sudario, che gli era stato posto sul capo, non per terra con le bende, ma piegato in un luogo a parte », c'è da osservare che il senso di tutta la frase nell'originale può offrire una spiegazione molto più lineare e reale.

L'insistenza con cui si è tradotto, sbagliando, il termine greco entetuligmenon (latino: involutum) con *piegato,* ha fatto perdere di vista il vero senso dell'originale, al quale ora si ritorna in alcune traduzioni: *arrotolato,* senza dover ricorrere a troppe acrobazie di oggetti sparsi qua e là, o piegati con cura da Nostro Signore o dagli Angeli, come affermano alcuni commentatori.

Inoltre il sudario non si trovava *in un luogo a parte,* ma *al medesimo posto.* Il latino ha *in unum locum,* come l'originale greco, ove il cardinale uno — come si può ricavare da esempi e confronti simili — conserva il significato di *stesso, medesimo,* riflettendo modi di dire che si riscontrano in altri casi.

L'espressione avverbiale *a parte* (greco: chorìs, latino: separatim) non si riferisce al *posto;* nel greco anticipa il participio perfetto del verbo *entulisso,* e per la frase che precede: *non giacente con i lini,* può essere resa meglio con: *diversamente* (dagli altri lini) *arrotolato allo stesso posto.*

Quindi, in conclusione, contrapposizione sì, ma non di luogo, bensì di modo: *arrotolato,* come se ancora fosse lì per tenere pietosamente chiusa la bocca del defunto.

L'altra espressione *non con le bende,* che accentua la contrapposizione di luogo, può essere resa, senza forzare il senso dell'originale, con: *non come le bende;* infatti l'accentuazione viene posta sui lini *giacenti* (latino: linteamina posita) e sul sudario *arrotolato* (latino: sudarium involutum).

L'accentuata diversità di luogo tra le bende e il sudario, così come è resa nella traduzione, non sembra il pensiero di Giovanni, che voleva evidenziare altre cose più importanti in quella sorprendente scoperta degli oggetti, trovati come erano stati sistemati la sera della sepoltura: altrimenti anche lui avrebbe pensato ad un trafugamento della salma o ad una ripresa della vita materiale, mentre invece *e vide e credette.*

Del resto anche Lazzaro (Giov. 11. 44) è descritto con il sudario *intorno* alla faccia: il greco ha *peri* come prefisso del verbo *deo* (latino: circum), anche se la traduzione latina ha semplicemente *facies illius sudario erat ligata* e quella italiana, con meno aderenza ai termini, *volto coperto da un sudario.*

Un altro approfondimento dobbiamo fare sulle frasi che descrivono Lazzaro nell'atto del ritorno alla vita: *il morto uscì con i piedi e le mani avvolti in bende.*

La parola originale tradotta con *bende* non è il termine che già conosciamo *othonia,* bensì un altro: *cheiriai,* che nel latino è stato reso con *institae,* più appropriato perché il significato non è tanto di avvolgimento quanto piuttosto di legamento: qualcosa che serviva a tenere uniti insieme i piedi e le mani per un più facile trasporto e deposizione nello stretto arcosolio delle tombe di riguardo.

Se l'espressione originale suona: *ligatus pedes et manus institis* (la traduzione latina è fedelissima), cioè legato ai piedi e alle mani (sia pure con bende), non è un allontanarsi dal testo rendere la frase con *i piedi e le mani avvolti in bende* e un'estensione indebita l'interpretazione di un avvolgimento completo degli arti (i piedi non sono le gambe, né le mani tutte le braccia)?

Forse che Sidrach, Misach e Abdenago *ligatis pedibus* (Daniele 3. 20) furono gettati nella fornace con gli arti avvolti da bende? e Matteo *ligatis manibus et pedibus* (22. 13) intende un'eguale fasciatura per chi, non vestito della veste nuziale, viene escluso dal banchetto?

« Le texte (di Lazzaro) est formel: il ne parle que des pieds et des mains. De là, à conclure que tout le corps était lié de bandelettes, soit à la manière égyptienne soit de toute autre façon, chacun des membres enveloppé à part par exemple, il y a de la marge, une marge qu'on ne

peut franchir qu'en introduisant ici une incorrection de termes vraiment singulière surtout chez un témoin oculaire » (Le Borgne, op. cit., p. 74).

Ma siccome l'idea dei traduttori era quell'unico modo di pensare la sepoltura, furono scelti i termini che meglio rendevano la *loro* interpretazione.

Certo è che, a confrontare tra loro le varie traduzioni, c'è da rimanere perplessi ed anche un poco sconcertati nello scoprire i sensi più disparati e le interpretazioni più contrastanti a seconda della mentalità e delle opinioni di chi traduce, magari non sempre versato in tanti piccoli particolari.

Basti ricordare che per un noto esegeta

« i pannilini di cui parla Giovanni servirono per legare alla meglio il lenzuolo al corpo, mediante larghe fasciature al collo, alle ginocchia e alle caviglie » (Garofalo, *Gli Evangeli e la Sindone,* Tabor, dicembre 1950, p. 503),

e per un altro non meno noto

« le fasce erano state legate ... strette intorno al corpo dai piedi fino alle spalle » (Spadafora, *Sulla Risurrezione di Gesù,* Rivista Biblica, 1953, p. 109);

che per alcuni prima ci sono le bende e poi il lenzuolo:

« Il morto veniva deposto non in una bara, ma solo rivestito dei suoi abiti, dopo che era stato lavato e ricoperto di essenze profumate per ritardare il rapido processo di decomposizione. Inoltre il cadavere era avvolto con fasce e ricoperto da un lenzuolo » (Leitheiser/Pesch, *Guida alla Bibbia per la gioventù,* vol. II, p. 358),

e per altri prima il lenzuolo e poi le bende:

« Le fasce stavano lì intatte, ancora legate intorno al lenzuolo così come le aveva viste avvolgere al corpo al momento della sepoltura » (Spadafora, *Prova fisica della risurrezione di Gesù N.S.,* Divus Thomas, 1952, p. 64).

Costretti ad elencare tante interpretazioni, possiamo anche essere d'accordo nell'affermare che quei famosi versicoli di Giovanni sono sempre stati di assai difficile spiegazione e comprensione e che il loro significato genuino sia letterale/oggettivo sia spirituale/mistico (un tutt'uno in Giovanni, senza voler accentuare il secondo a scapito del primo, come fanno alcuni) ci è più sfuggito che manifestato. Tuttavia dalle esperienze e dai tentativi del passato, eliminando ciò che non può più essere accolto, dobbiamo cercare nuove vie più aderenti alla realtà senza trascurare i misteriosi riferimenti dell'autore.

Senza volerlo si è incorsi in non pochi inconvenienti:

— quello di avere moltiplicato i miracoli per spiegare frasi e avvenimenti che non si riuscivano a comprendere,
— quello di avere dato delle spiegazioni non facilmente realizzabili sul piano concreto ed essere poi stati obbligati a ricorrere ai miracoli per rimettere le cose a posto,
— quello di avere spiegato l'evento/mistero della risurrezione di Cristo in una maniera che fa pensare più ad una *materializzazione* dell'avvenimento che non ad una *spiritualizzazione* (termine del pari improprio), come se Gesù risorgendo si fosse comportato in una maniera

umana nel lasciare e nel trattare i lini sepolcrali parte in un modo e parte in un altro perché gli apostoli capissero qualche cosa.

Nella molteplicità delle spiegazioni che si possono leggere — alcune veramente artificiose, come ben rileva il Balagué — perché non può essere ascoltata, anche se non accolta, perché non può trovare approvazione, anche se non accettazione, quella che sembra essere la più ovvia, la più lineare e insieme la più dimostrativa del grande avvenimento/mistero della Risurrezione?

Il ricordo che i sinottici fanno di un lenzuolo/sindone senza essere né smentiti né contraddetti da Giovanni non sarà forse per mettere in evidenza la singolarità dell'impiego del lenzuolo in quel determinato modo?

Se Giovanni e Pietro avessero trovato i lini sepolcrali *sparsi per terra* oppure anche *piegati con cura in un luogo a parte,* ragionevolmente non avrebbero potuto credere alla risurrezione di Cristo, perché la spiegazione sarebbe potuta essere:

— il corpo è stato rubato, oppure

— il Maestro ha ripreso la vita *come prima.*

A dimostrare che la vita ripresa dal Maestro non era più come quella di prima della morte, stavano proprio lì i lini usati per la sepoltura, nella stessa disposizione intorno alla salma, ma ora senza più il corpo che era risuscitato a nuova vita: il lenzuolo e i vari panni di lino afflosciati, il sudario arrotolato al medesimo posto, fra il lenzuolo, ove era stato intorno al volto/capo di Cristo.

E forse Giovanni, in un primo momento vedendo dalla bassa porta di entrata, nella penombra, ogni cosa a posto, non si rese subito conto della mancanza del cadavere; solo dopo essere entrato e avere guardato più attentamente si accorse che i lini non avvolgevano più nulla, erano afflosciati senza il corpo di Gesù.

Con questa spiegazione si riesce più facilmente a comprendere la concisa espressione del testimonio che *e vide e credette.*

Purtroppo al *credette* molti danno il senso di semplice constatazione, non di vera fede; ma inutilmente perché tra il vedere e il credere dobbiamo inserire il ragionare (come all'inizio si è ricordato, la fede rispetta la razionalità umana, la quale chiede le prove della credibilità):

— su quanto aveva sotto gli occhi

— sulle notizie avute in precedenza dalle donne che erano state ammonite a non cercare tra i morti *colui che è vivo* (Luca, 24. 5)

— su ciò che era stata la rianimazione di Lazzaro, dell'adolescente di Naim, della figlia dell'arcisinagogo: *una vita come prima*

— sul significato dell'espressione *risuscitare* ripetuta più volte da Gesù nell'annunciare la sua passione e morte

— sull'esperienza provata nell'assistere alla trasfigurazione del Maestro

— su quella che poteva essere la *nuova vita* di Gesù.

L'evidenza del vedere lo portava ad un successivo traguardo che propriamente era, in qualche modo, quello dell'evidenza del credere.

LUIGI FOSSATI

# CHIESA E ORDINE TEMPORALE

L'esistenza di un ordine temporale, che ha figurazione propria e che richiede parte notevole delle energie e delle attività dell'uomo, è cosa sulla quale non c'è il minor dubbio possibile. Però sorgono difficoltà appena si intenda precisare quale è il contenuto concreto di questo ordine temporale, in che consiste la sua figura specifica e fin dove arriva l'autonomia che le è propria (1).

Una interessante pagina del P. Congar può servire come primo avvicinamento al tema. La categoria dell'autore giustifica l'estensione del testo che trascrivo, in traduzione, e che dice così: « Il temporale è per noi adesso la totalità della storia, vale a dire, di quello che l'umanità, legata al cosmo naturale (2), fa per realizzare un mondo più umano e per realizzarsi essa stessa. In ciò si implica non solo l'immenso movimento sociale, una ascensione umana delle masse, ma anche il grandioso progetto di dominio, sopra le cose, della scienza e della tecnica. Nei due domini, quello degli uomini, e quello delle cose, abbiamo acquisito una coscienza nuova della densità delle realtà e del rispetto che esigono; con ciò ci troviamo lontani da un universo abbordato soprattutto dall'alto, partendo da testi autorevoli e da paradigmi celesti. I cristiani si interessarono sempre intensamente all'uomo; ciò che è nuovo è la stima delle realtà umane in se stesse, senza giudizi *a priori* procedenti da criteri sociologici o confessionali. Per questo motivo un cattolico spesso può sentirsi più d'accordo con un non-cattolico o incluso con un non-cristiano che con un correligionario... Il mondo cosmico, quello delle cose, prende per noi densità a misura che conosciamo e dominiamo le sue risorse. Ci si presenta come un tutto animato da un dinamismo, le cui parti si condizionano e si spiegano le une alle altre, che si afferma e segue il suo corso senza relazione con il particolare del meraviglioso della Bibbia o della vita dei santi. La sintesi, facile in altro tempo, fra questo ordine soprannaturale e la cultura o la rappresentanza del mondo risulta impossibile oggi, *almeno nei particolari* » (3).

Con questo si ha una prima idea. Però mi sembra incompleta, perché, tanto i movimenti per mezzo dei quali l'umanità tende a forme di vita più elevate, come gli sforzi per dominare e mettere al servizio dell'uomo le enormi risorse del cosmo, non sono possibili senza che entri in giuoco una moltitudine di valori che trascendono l'ordine temporale e stabili-

---

(1) Si potranno vedere i molteplici commentari dedicati alla Costituzione su: *La Chiesa nel mondo attuale* e al Decreto su: *L'apostolato dei laici.*

(2) Con questa espressione il P. Congar vuol dire che si riferisce all'umanità in quanto realizza l'assieme di funzioni che non presuppongono né richiedono l'azione della grazia di Cristo.

(3) *Y. Congar. O.P., Eglise et monde dans la perspective de Vatican II:* in *L'église dans le monde de ce temps.* t. III. Paris, 1967, p. 21. Il corsivo è di P. Congar.

scono contatto con il Vangelo e la redenzione, da dove in definitiva debbono essere giudicati. E' necessario evitare che adesso, con il motivo dell'ordine temporale, si introducano gli stessi difettosi modi di pensare che, a volte, si introdussero nel modo di parlare circa l'ordine soprannaturale; è giusto ed è necessario distinguere ordine temporale e Vangelo, progresso e santificazione, però sarebbe un grave errore convertire la distinzione in separazione.

## ALCUNE CHIARIFICAZIONI DI BASE

Talora si parla di vocazione dell'uomo, talora di vocazione della Chiesa, senza fare distinzione di principio fra le persone, considerate individualmente o in gruppo, e la comunità in quanto tale. Questo potrebbe dare origine a equivoci, se qualcuno intendesse trasporre alla comunità ecclesiale ciò che si dice delle persone, non pensando ad altri adattamenti che a quelli che si esigono per il passaggio dall'individuale al comunitario.

## DISTINGUERE PER COORDINARE

Una dichiarazione del Concilio Vaticano II servirà per chiarire bene che qui si prospetta un problema di fondo. « E' di grande importanza — dice il Concilio —, soprattutto dove esista una società pluralista, avere un concetto chiaro delle relazioni fra la comunità politica e la Chiesa, e distinguere nettamente fra l'azione che i cristiani, individualmente o in gruppo, portano a termine a loro nome come cittadini guidati dalla loro coscienza cristiana, e l'azione che realizzano a nome della Chiesa assieme ai loro pastori » (4). In altri termini, questo vuol dire che la coscienza *cristiana* delle persone arriva a zone di attuazione alle quali la Chiesa come tale non ha accesso, o che il compromesso dei fedeli in argomenti di ordine temporale sorpassa la portata delle decisioni e delle opzioni che può prendere la Chiesa, considerata nella sua totalità. Ed è interessante notare che questo maggior compromesso non viene contratto dalle persone al margine della loro coscienza *cristiana* o contro di essa, ma precisamente per impulsi di questa stessa coscienza. « Dalla fede siamo istruiti anche circa il senso della nostra vita *temporale* » (5). Di conseguenza, il cristiano, per assumere qualunque onesto compromesso temporale, non ha bisogno di prescindere dalla sua fede, poiché, al contrario, trova in questa stessa fede la luce che può orientare tutte le sue decisioni.

Cercando ora di riassumere ciò che si è detto, mi sembra esatto affermare che la vocazione cristiana di ogni persona assume tutti i valori e tutte le concrete occupazioni genuinamente umane alle quali codesta persona possa dedicarsi. La Chiesa, per sua parte, non può compromettersi con determinate opzioni o decisioni particolari in alcuni campi. Secondo il testo citato del Concilio, la distinzione fra ciò che possono, e in alcuni casi debbono, fare le persone e ciò che può fare la Chiesa come tale, ha grande importanza in ogni parte, però soprattutto dove esista una società pluralista: e la ragione è che il pluralismo sociale fa i cittadini partico-

(4) *La Iglesia en el mundo actual*, n. 76a.

(5) *La Iglesia*, n. 48b.

larmente sensibili a tutto ciò che potrebbe sembrare intromissione della Chiesa in argomenti estranei alla sua competenza. Il lettore avvertirà che nell'orizzonte di tutte queste gravi questioni appare il tema della vocazione ecclesiale dei laici, una delle cui principali missioni è quella di agire *cristianamente* in campi in cui la Chiesa come tale non può compromettersi (6). « I laici sono chiamati specialmente a far presente e operante la Chiesa in quei luoghi e circostanze in cui *solo per mezzo loro* può essere sale della terra » (7).

## RICAPITOLAZIONE ED ESCATOLOGIA

Però è necessario tornare al tema di base. Il Concilio Vaticano II dice che « la Chiesa tende efficacemente e perpetuamente a ricapitolare *tutta* l'umanità con *tutti* i suoi beni sotto Cristo capo, nell'unità del suo spirito » (8). Questo brano, inteso in modo eccessivamente letterale e separato dal contesto che ha nella totalità del Concilio, potrebbe dar occasione ad interpretazioni erronee. Se lo stesso Concilio dice che la Chiesa come tale non può compromettersi con determinate cose, è chiaro che la ricapitolazione *efficace* di *tutti* i beni umani ha bisogno di essere graduata per non risultare contraddittoria. Per evitare qualsiasi contraddizione e ottenere la coerenza positiva, mi sembra fondamentale ciò che il Concilio dice in un'altra parte, cioè, che « Dio vuol riassumere il mondo intero per farne in Cristo una nuova creazione, incoativamente qui sulla terra, pienamente nell'ultimo giorno » (9).

La ricapitolazione di *tutti* i beni si presenta, pertanto, sotto una prospettiva escatologica e si realizzerà con pienezza alla fine dei tempi, quando la storia umana arriverà a sfociare totalmente nella storia della salvazione. Qui la Chiesa comincia la ricapitolazione, mettendo dei principi che tendono a trasformarsi in pienezza e totalità, grazie ad una forza interna che Cristo infonde loro per mezzo dello Spirito. Per questa ragione, il Concilio, nel brano citato, non dice che la Chiesa *ricapitola,* già adesso, tutti i beni dell'umanità; con esattezza e modestia, dice solamente che *tende a ricapitolarli*; insomma il brano stesso che potrebbe creare difficoltà contiene già la soluzione, perché è redatto con una prospettiva nettamente escatologica.

Credo che l'idea del Concilio si chiarisca definitivamente con queste altre parole: « La Chiesa... non raggiunge la sua completa pienezza se non nella gloria celeste, quando arriva il tempo della restaurazione di tutte le cose e quando, assieme al genere umano, *anche la creazione intera, che è intimamente unita all'uomo e per lui raggiungerà il suo fine, sarà perfettamente rinnovata in Cristo* » (10).

Una conclusione sintetica può essere espressa nei termini seguenti: « I due ordini, lo spirituale e il temporale, sono certamente uniti in un unico piano di Dio e destinati ad essere riassunti in Cristo: però sulla terra si

(6) Può vedersi ciò che dissi in *La Iglesia imagen de Cristo,* Guadalajara 1970, pg. 231-237.

(7) *La Iglesia,* n. 33b.

(8) *Ib.,* n. 13b.

(9) *El apostolado de los laicos,* n. 5.

(10) *La Iglesia,* 48a.

mantiene la loro distinzione » (11). Credo che questo modo di fissare e prospettare il problema sia fondamentale per la sua soluzione. Se non si distingue nettamente fra ciò che si deve realizzare in questo mondo e ciò che è riservato per la consumazione finale, non è possibile avere una idea chiara delle relazioni fra Chiesa e ordine temporale, e nemmeno pensare adeguatamente dell'indole escatologica della stessa Chiesa. Il riferirsi delle cose temporali « al fine ultimo soprannaturale non tralascia le strutture del mondo ... *né è preso per ordine alla Chiesa come tale, se non per ordine alla escatologia* » (12).

Questa spiegazione di base è capitale non solo per spiegare la distinzione dei due ordini, uno « spirituale » e l'altro temporale, ma anche per poter affermare con fondamento l'autonomia corrispondente all'ordine temporale e la competenza sovrana della comunità politica su tutto ciò che si riferisce alla sua organizzazione completa. D'altra parte, questa stessa spiegazione indica ben chiaramente che la Chiesa si trova qui in uno stato di limitazione e di tensione, caratterizzato dal fatto che, come tale, la Chiesa non può compromettersi con le peculiarità ultime delle opzioni umane.

## DUE SETTORI DELL'ORDINE TEMPORALE

Quando si vuol dare una nozione di ordine temporale che sia conforme agli insegnamenti del Concilio Vaticano II (13), ci s'imbatte immediatamente in difficoltà causate tanto dalla densità di detto ordine quanto dalla complessità degli elementi che lo compongono. Con parole del P. Congar ne diedi precedentemente la nozione molto generica; però sono necessari ulteriori sviluppi che spieghino il suo contenuto in modo più particolare.

Come punto di partenza per qualsiasi programma di chiarimento bisogna aver presente la seguente dichiarazione conciliare: « Tutto ciò che costituisce l'ordine temporale, cioè i beni della vita e della famiglia, la cultura, l'economia, le arti e le professioni, le istituzioni della comunità politica, le relazioni internazionali e altre cose simili così come la loro evoluzione e sviluppo, non sono solamente mezzi per l'ultimo fine dell'uomo, ma hanno anche valore proprio, depositato da Dio in essi, considerati sia in se stessi, sia come parte di tutto l'ordine temporale » (14).

In questo brano si distinguono facilmente tre gruppi di concetti. Il primo esprime una serie di beni in se stessi, prescindendo da qualsiasi determinazione concreta: la vita, la famiglia, la cultura, e così successivamente. Altri concetti esprimono beni incarnati in una determinata organizzazione, come è, per esempio, quella costituita dalle istituzioni politiche

(11) *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II.* Dichiarazione fatta il 29 di Giugno 1966 dalla Commissione Permanente della Conferenza Episcopale Spagnola: « Ecclesia » del 2-VII-1966, p. 18a (974).

(12) *Y. Congar,* O. P., articolo citato nella nota 3, p. 30. Il corsivo è mio. La contrapposizione fra Chiesa e escatologia, significa che si parla della Chiesa, così come si realizza in questo mondo.

(13) Si veda *G. Martelet,* S.I. *La Iglesia y lo temporal: hacia una nueva concepción:* in *G. Baraúna,* O.F.M., *La Iglesia del Vaticano II,* Barcelona, 1966, t. I pgs. 559-577.

(14) *El apostolado de los laicos,* n. 7b.

di un paese. Finalmente si parla di evoluzione e sviluppo, riferiti ai beni dei due gruppi precedenti, perché è chiaro che hanno un'evoluzione e si sviluppano non solo le istituzioni politiche di un paese, ma anche la cultura e la vita stessa dell'uomo. Evoluzione e sviluppo si realizzano diversamente nelle diverse categorie di beni; però adesso non si tratta di studiare le diversità di realizzazione, ma unicamente di affermare il fatto che tutti questi beni hanno un'evoluzione e progrediscono. Simile affermazione rende necessario presentare i beni dell'uno e dell'altro gruppo nel loro aspetto dinamico, o come destinati ad un miglioramento incessante, per evitare che l'ordine temporale appaia come cosa meramente statica, la cui realizzazione si ottiene una volta per sempre. Di conseguenza, i tre gruppi di concetti possono ridursi ai primi due descritti, sempre che si mantenga il loro dinamismo interno che il Concilio afferma con tanta chiarezza. Si tenga presente che la relazione dei beni appartenenti all'uno o all'altro gruppo non è completa; se ne menzionano solo alcuni come esempio. Questa considerazione servirà a non limitare il contenuto dell'ordine temporale a ciò che si dice nel testo citato.

In riassunto, il Concilio Vaticano II presenta un ordine temporale costituito da beni « allo stato puro », come scaturiscono dall'uomo e come l'uomo chiede che progrediscano, e da altri beni che si trovano già inquadrati in un'organizzazione, che, tuttavia, quale si realizza in un determinato momento storico, non ne esaurisce tutte le possibilità, e rimane aperta ad un progresso costante, tale da permettere realizzazioni ogni volta migliori.

Credo che i beni del primo gruppo si identifichino con i diritti e i doveri fondamentali dell'uomo, siano o non siano enumerati in una relazione scritta che possa essere letta da tutti. Si tratta di beni che scaturiscono dalla condizione umana come tale, che esprimono la natura dell'uomo sotto qualche aspetto determinato e che, pertanto, sono « universali e inviolabili » (15). Sono diritti e doveri che « sorgono dall'ordine positivo creato, se non da uno strato più profondo che risponde alla *realtà umana* » (16).

## LA LEGGE NATURALE

Mi sembra che con questo si sia ottenuta una chiarificazione importante, perché secondo il Magistero della Chiesa, questi diritti e doveri fondamentali, che scaturiscono dallo strato più profondo e rispondono alla razionalità umana, rappresentano il contenuto proprio della legge naturale (17). Sono, pertanto, questi diritti e doveri primari dell'uomo quelli che costituiscono il nucleo più importante di beni e realtà integranti l'ordine temporale.

Mi sembra che l'espressione *legge naturale* sia effettivamente più ade-

(15) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 26b.

(16) *Paolo VI,* Allocuzione dell'11-VII-1970 a un gruppo di giudici nordamericani: « Ecclesia » dell'1-VIII-1970, p. 9 (1077). Il corsivo è mio.

(17) *A. Osuna,* O.P., *El Magisterio eclesiástico y la ley natural:* « Communio », 3 (1970), 275-316, specialmente 283-285. Circa il tema della legge naturale in sé, si veda lo stesso *P. Osuna, Pervivencia del pensamiento yusnaturalista clásico:* « La Ciencia Tomista », 97 (1970), 5-73, 219-265.

guata in relazione alla materia di cui si tratta. C'è chi parla di *bene comune,* ma credo che questa formula risulti incompleta. La legge naturale tende a favorire il bene comune e ne assicura i valori fondamentali; tuttavia il bene comune come tale è più ampio e ad esso fa riferimento qualsiasi legge giusta, benché si riferisca all'organizzazione delle cose sommamente contingenti e variabili. Inoltre, la nozione di bene comune, quale s'intende ancora nella maggior parte dei casi, si riferisce al bene comune *nazionale,* mentre la legge naturale è di portata assolutamente universale. Certo, la nozione di bene comune *mondiale* non è cosa ancora da scoprire, eppure mi sembra che, oggi come oggi, non sia ancora abbastanza affermata *« presso la grande massa »* né possieda un contenuto definito con precisione. Se un giorno questo bene comune mondiale verrà inteso come l'insieme dei valori che scaturiscono dalla razionalità dell'uomo come tale, prescindendo da qualsiasi determinazione positiva complementare, quel giorno si potrà dire che il suo contenuto coincide esattamente con gli imperativi della legge naturale. Però dubito molto che questo giorno possa arrivare effettivamente, perché sarà difficile riferirsi ad un bene comune mondiale, come ad un qualche cosa di concreto e operante, finché non esista un'autorità mondiale, propriamente detta, che miri alla sua conservazione o addirittura al suo incremento. Allora quest'autorità, quando entri in funzione, dovrà dettare una serie di norme, di carattere positivo, mediante le quali rimarranno incorporati nel bene comune di tutta l'umanità valori contingenti che, ad un dato momento, sono utili, ma che dopo un certo tempo, perdono la loro ragione di essere e scompaiono. Comunque il diritto a pronunciare una parola definitiva su tutto ciò appartiene al futuro.

Circa i diritti il Concilio Vaticano II ne enumera una lunga serie, inquadrandoli nell'insieme della vita sociale. « E' quindi necessario che si faciliti all'uomo tutto ciò di cui *necessiti per vivere una vita veramente umana,* come l'alimento, il vestito, la casa, il diritto alla libera elezione di stato e a fondare una famiglia, all'educazione, al lavoro, alla buona fama, al rispetto, ad un'informazione adeguata, ad operare in accordo con la retta norma della sua coscienza, alla protezione della vita privata e alla giusta libertà anche in materia religiosa » (18). Quanto ai doveri, lo stesso Concilio si esprime come segue: « Nel più profondo della coscienza l'uomo scopre una legge che egli non dà a se stesso, ma alla quale deve obbedire e la cui voce risuona, quando è necessario, nel suo cuore, avvertendolo che deve amare e praticare il bene e che deve evitare il male: fai questo, evita quello. Perché l'uomo ha una legge scritta da Dio nel suo cuore, *nell'obbedienza della quale consiste la dignità umana* e per la quale sarà giudicato personalmente. Questa legge si manifesta nella coscienza in modo ammirevole e si compie amando Dio e il prossimo » (19).

Tutti questi diritti e doveri appartengono chiaramente alla legge naturale, o legge espressiva della razionalità umana. Il Concilio dice che è necessario si goda dei diritti enumerati per vivere una vita veramente umana. Similmente, dei doveri imposti dalla legge, che Dio imprime nella

(18) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 26b.
(19) *Ib.,* n. 16.

coscienza, si afferma che debbono osservarsi quali esigenze della dignità umana. Inoltre, il solo fatto di parlare di una legge impressa nella coscienza significa chiaramente che i suoi dettami, i diritti che concede e i doveri che impone, scaturiscono dall'intimo stesso dell'uomo.

Il dovere fondamentale è quello di amare il prossimo senza nessuna eccezione. In pratica, questo si manifesta « considerando il prossimo come *un altro se stesso,* avendo cura in primo luogo della sua vita e dei mezzi necessari per viverla degnamente... Urge l'obbligo di avvicinarci a tutti e di servirli attivamente quando ci si presentano, si tratti dell'anziano abbandonato da tutti, o del lavoratore straniero vilipeso ingiustamente, o dell'esiliato, o del figlio illegittimo che soffre senza colpa per un peccato che egli non commise, o dell'affamato che interpella la nostra coscienza ricordando la parola del Signore: *« Ogni volta che hai fatto questo ad uno di questi miei fratelli minori, l'hai fatto a me »* (20). Il Concilio continua poi enumerando molti altri doveri che si riferiscono ai valori primari della vita di ogni uomo e della convivenza sociale.

A tutti questi diritti e doveri bisogna aggiungerne molti altri che si riferiscono alla vita di una famiglia già costituita, alla cultura, all'ordine economico sociale, alla vita politica, alla comunità mondiale, in quanto che in tutti questi campi si esprime ciò che l'uomo è, « che valore ha la sua attività, che uso deve fare delle cose, a che fine debbono tendere gli sforzi degl'individui e delle collettività » (21).

« La natura intellettuale della persona umana si perfeziona e reclama di essere perfezionata nella sapienza » (22). Lo stesso succede con i diritti e i doveri fondamentali dell'uomo, in quanto espressioni della sua razionalità o natura intellettuale. Lo sforzo sapienziale dell'uomo, unito ai mutamenti di ogni essere, che si succedono lungo la storia, determina una conoscenza più profonda dei diritti e dei doveri in se stessi, così come la possibilità di formularli ogni volta più esattamente e, soprattutto, di inquadrarli meglio nell'insieme della vita individuale e sociale dell'uomo. Eppure, come l'uomo è sempre lo stesso nella sua natura intima, i progressi introdotti per nuovi approfondimenti e nuove formulazioni non fanno altro che offrire un alveo migliore per l'apprendimento e la trasmissione delle stesse esigenze fondamentali, inerenti alla condizione umana. « Sotto la superficie di ciò che cambia vi sono molte cose stabili » (23). Dinamismo e stabilità o permanenza sono due note costitutive che s'accompagnano in qualsiasi ordine della vita: la conoscenza deve assimilarne ed esprimerne con fedeltà la sintesi, quale è realizzata nell'uomo stesso.

## IL CAMPO DELLA SISTEMAZIONE

L'altro grande settore integrante l'ordine temporale è composto da tutta quella moltitudine di beni che implica qualche forma concreta di organizzazione liberamente scelta dall'uomo e che, in principio, può essere sostituita da un'altra con la stessa libertà senza la diminuzione di nessuno dei diritti e dei doveri fondamentali. La legge naturale dà all'uomo diritto

(20) *Ib.*, n. 27a-b. Le parole bibliche sono prese da Mt. 25, 40.
(21) *Ib.*, n. 33b.
(22) *Ib.*, n. 15b.
(23) *Ib.*, n. 10b.

alla vita, però non impone nessuna organizzazione concreta perché l'uomo possa sovvenire alle sue necessità vitali, essendo ugualmente compatibile con qualunque procedimento che assicuri l'esercizio pratico di tale diritto. La legge naturale comanda di amare il prossimo e proclama il dovere di soccorrerlo nelle sue necessità; però questa legge non stabilisce una rete di servizi attraverso cui i soccorsi arrivino effettivamente a chi ne necessiti. D' altra parte, nella situazione attuale, la rete organizzativa è indispensabile, dato che i soccorsi frequentemente si dirigono da paese a paese. « Il dovere di giustizia e di carità si compie ogni volta di più per il fatto che, contribuendo ognuno al bene comune secondo la propria possibilità e la necessità altrui, promuove e aiuta le istituzioni, sia pubbliche sia private, che servono per migliorare le condizioni dell'uomo » (24). Eppure non si può affermare che la canalizzazione dei soccorsi sia da realizzarsi solamente attraverso una determinata organizzazione che debba essere accettata da tutti e non possa essere supplita da nessun'altra. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi indefinitamente; però mi sembra che non sia necessario, essendo l'idea già sufficientemente chiara.

I due gruppi o settori di beni non sono separati fra loro. Il secondo si appoggia sul primo e deriva da esso; sarà tanto più perfetto quanto meglio raccolga le esigenze fondamentali dell'uomo ed offra facilità per canalizzarle nella vita quotidiana di ogni persona, della famiglia, della comunità politica e dell'umanità intera. L'organizzazione è sempre di indole strumentale: non ha ragione di essere in se stessa, bensì in vista di colui che ne sia servito, ossia dell'uomo, di cui si tratta di proteggere e sviluppare la vita sotto tutti gli aspetti. E' una relazione simile a quella che esiste fra diritto positivo e diritto naturale.

Tutti i beni integranti l'ordine temporale hanno un valore *proprio* che Dio comunicò loro. Questo vuol dire che conservano la loro condizione di beni non solo quando siano utilizzati per un fine soprannaturale, ma anche quando siano visti e usati in se stessi e per se stessi (25). In questo fatto capitale si trova il fondamento della consistenza propria dell'ordine temporale e dell'autonomia che le corrisponde. La dottrina del Concilio Vaticano II su questo punto è assolutamente chiara (26), benché non rappresenti nemmeno una gran novità, dato che nella Chiesa sempre si riconobbe che coloro che non conoscono Dio, possono fare molte cose buone, usando dovutamente delle cose di questo mondo. Però, lasciando da parte il tema della novità o antichità della dottrina, ciò che importa rilevare è che qui è contenuta una verità decisiva per un giudizio esatto sull'ordine temporale.

## ASSUMERE

L'opera della Chiesa in relazione all'ordine temporale si compendia in queste due idee: assumere e animare. Il primo settore o gruppo di beni che lo compongono, è assunto; il secondo è animato. Non so se qualcuno trovi strana questa distinzione; in ogni caso risponde esattamente a ciò

(24) *Ib.*, n. 30a.

(25) *El apostolado de los laicos*, n. 7b.

(26) *La Iglesia en el mundo actual*, n. 36.

che si è detto nella progettazione del problema. Adesso mi occuperò di quanto si riferisce alla questione *assumere.*

Si presuppone sempre che l'ordine temporale conservi l'autonomia *che le è propria nell'insieme del piano di Dio.* Io dico questo perché il piano di Dio, « benché di suo si riferisca alla salvazione degli uomini, comprende anche la restaurazione di tutto l'ordine temporale » (27); vale a dire, il piano salvifico, per il fatto stesso che offre una salvazione che riguarda l'uomo nella sua totalità e la totalità degli uomini, incide nell'ordine temporale: l'assume e l'anima con il fine di restaurarlo in Cristo. Questa è la realtà, quale si presenta: lo studio deve indagare il suo contenuto, scoprire le relazioni esistenti fra le sue parti e mettere in chiaro le sue virtualità in vista dello sviluppo pieno dell'uomo, però tutto ciò nel maggior rispetto della realtà stessa.

## LA LEGGE NATURALE, UNA PARTE DEL VANGELO

Una riflessione elementare fa comprendere che l'incidenza del piano salvifico sui beni inclusi nel concetto di legge naturale è molto più profonda che sopra gli altri. Perciò la Chiesa prende posizioni molto più ferme e impegnative rispetto alla legge naturale che in relazione a qualsiasi altro argomento di carattere organizzativo, per importante che sia. E' ciò che esprimo dicendo che il piano salvifico e la Chiesa che lo incarna assumono o integrano nel loro essere la totalità della legge naturale. Questa affermazione può produrre al momento l'impressione che io neghi l'autonomia dell'ordine temporale; però questa non è, appunto, che una impressione che svanirà nel corso dell'esposizione.

Il Magistero della Chiesa, già da parecchi anni, va ripetendo sotto le più svariate forme e sulle questioni più diverse che la legge naturale è stata riassunta integralmente dalla legge evangelica, di modo che il cristiano deve compierla non solo per essere uomo come gli altri, ma anche in virtù della sua propria vocazione cristiana. Una delle espressioni più chiare e luminose di questa dottrina si trova nelle seguenti parole di Paolo VI: « La legge naturale esprime anche una volontà di Dio, il cui fedele compimento è necessario agli uomini per la salvazione eterna » (28). La Chiesa, pertanto, ha la convinzione totale che la legge naturale forma parte del messaggio evangelico che essa deve predicare per mandato di Gesù Cristo. Quando, nella proclamazione del messaggio, la Chiesa tratta dei precetti della legge naturale, non lo fa partendo da cognizioni filosofiche, ma sviluppando dall'interno il contenuto della predicazione di Cristo e degli Apostoli; le cognizioni filosofiche aiutano e possono prestare buoni servigi per captare le realtà concrete, che devono essere illuminate dall'applicazione della legge naturale; però l'applicazione stessa si compie fin da Cristo, vale a dire fin dalla Rivelazione che Lui affidò alla Chiesa.

Per completare il mio pensiero, voglio trascrivere alcuni paragrafi di un eccellente lavoro sulla materia. « Parlare di fede in un soggetto non umano sarebbe quasi tanto contraddittorio quanto parlare di fede in Dio. E parlare di una legge divina evangelica in un soggetto senza legge alcuna

(27) *El apostolado de los laicos,* n. 5.

(28) *Paolo VI, Humanae vitae,* n. 4: AAS, 60 (1968). 483.

è ancora una contraddizione, giacché, se ha valore di legge evangelica, è in quanto salvazione di un uomo morale e capace di accettare personalmente la legge di Dio. Se Cristo ha salvato l'uomo, è evidente che la legge naturale è rimasta incorporata nella salvazione... Nell'ordine instaurato da Cristo la legge naturale non rimane abolita, ma forma parte della salvazione che riguarda tutti gli uomini. In ragione, quindi, di un unico piano divino e di ciò che v'è di originale nella salvazione di Cristo, abbiamo che la legge naturale rimane integrata nella legge di Cristo, che perfeziona e termina l'identificazione dell'uomo morale con Cristo. Per la legge naturale l'uomo è immagine di Dio e la vita nuova di Cristo non fa altro che perfezionare questa immagine di Dio con il dono della filiazione adottiva in Cristo. Per i Papi non vi sono valori di questa legge naturale che non siano rimasti integrati nella legge evangelica, che loro predicano a tutti gli uomini; così il matrimonio, la famiglia, la società, lo Stato, i beni terreni, la politica, l'organizzazione lavorativa, ecc., che sono esigenze dell'uomo a livello di ragione umana, sono anche esigenze del cristiano nella sua vocazione di vivere a immagine di Cristo e d'essere figlio adottivo di Dio » (29).

La legge naturale, secondo la frase di Paolo VI, è l'espressione più profonda della *razionalità umana* (30). Pertanto, la predicazione evangelica ne contiene e ne scopre il senso più profondo sotto due modalità. La prima consiste nel far conoscere all'uomo la sua vocazione integra, la seconda, e più importante, è la conoscenza che la Rivelazione offre, riguardo a Cristo nella totalità del suo essere, della sua divinità e della sua umanità, che è un'umanità integra, piena e perfetta, nella quale si contiene e si rivela all'uomo la pienezza del piano di Dio circa l'uomo stesso. La conoscenza che la Chiesa ha dell'uomo la deriva soprattutto da Cristo. Per ciò il Concilio Vaticano II si rivela a tutti gli uomini per parlar loro dei loro problemi « alla luce di Cristo » (31), perché « il mistero dell'uomo si rischiara soltanto nel mistero del Verbo incarnato » (32). « Predicando Cristo, e per questo solo fatto, la Chiesa scopre agli uomini la genuina verità sulla loro condizione e integra vocazione, giacché Cristo è principio e modello di quest'umanità rinnovata, alla quale tutti aspirano, piena di amore fraterno, di sincerità e di spirito di pace » (33). Di conseguenza, quando la Chiesa predica la legge naturale, non fa altro che predicare Cristo, derivando dalla contemplazione del suo mistero quegli orientamenti concreti che sono necessari all'uomo di ogni tempo per poter compiere la sua vocazione di assomigliare a Cristo e riprodurre la sua figura.

## ALCUNE CONSEGUENZE PRATICHE

Supposta l'inclusione della legge naturale nella legge evangelica, sono facilmente comprensibili alcune conclusioni di grande importanza. In primo luogo, l'interpretazione della legge naturale cade sotto la competenza della

(29) *A. Osuna,* O.P., *El Magisterio eclesiástico y la ley natural:* « Communio », 3 (1970), 313-315. Si veda anche pgs. 303-309.

(30) Si veda il luogo citato nella nota 16.

(31) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 10b.

(32) *Ib.,* n. 22a.

(33) *La actividad misionera de la Iglesia,* n. 8.

Chiesa. « Per volontà di Cristo la Chiesa cattolica è maestra della verità, e la sua missione consiste nell'insegnare e nell'esporre autenticamente la verità che è Cristo, e allo stesso tempo nel dichiarare e nel confermare con la sua autorità *i principi dell'ordine morale che fluiscono dalla natura stessa dell'uomo* » (34). Questa funzione della Chiesa non solo offre luce e stimolo agli uomini per risolvere i loro problemi umani nell'ambito di questo mondo, ma serve anche per far arrivare a tutti gli uomini che ancora non conoscono Cristo la voce del suo Vangelo. Quando la Chiesa interpreta la legge naturale sul matrimonio, sulla famiglia, sulla comunità politica, sull'economia, ecc., compie una funzione strettamente pastorale, per la quale proclama davanti a tutti gli uomini determinati insegnamenti evangelici. Questo spiega la straordinaria frequenza con cui la legge naturale in tutta la sua universalità o alcuni dei suoi temi concreti appaiono nel moderno Magistero della Chiesa. Qualcuno potrebbe pensare che questo fenomeno riveli una certa laicizzazione del Magistero ecclesiastico; invece, a mio giudizio, esso indica uno sforzo dello stesso Magistero per cristianizzare il mondo, partendo da un terreno sul quale possono camminare anche, benché con minor luce e con maggiori difficoltà, coloro che non conoscono il Vangelo. Per l'annuncio e per l'interpretazione della legge naturale la Chiesa esercita, già adesso, una vera mediazione salvifica sul mondo intero.

Secondo il P. Congar, quando la Chiesa interpreta per tutti gli uomini verità che reggono la convivenza umana universale, « non è l'autorità del Magistero come tale che si impone ad essi, ma solamente l'autorità della verità della quale il Magistero è strumento » (35). Io credo che sarebbe più esatto fare una distinzione. Gli uomini che ancora ignorano il Vangelo, non possono accettare l'interpretazione di queste verità come un atto di autorità magisteriale, perché non consta loro che la Chiesa abbia questa autorità, né si sentono soggettivamente obbligati al suo rispetto. Però questo non impedisce che la Chiesa, da parte sua, realizzi un vero atto di autorità, compreso nella missione per il cui compimento Cristo le comunicò una partecipazione del suo potere. E' incontrovertibile « che Cristo, quando fece Pietro e gli altri Apostoli partecipi della sua *autorità* divina e li inviò a tutti i popoli per insegnar loro i suoi comandamenti, li fece custodi e interpreti *autentici* di tutta la legge morale, cioè non solo della legge evangelica, ma anche di quella *naturale* » (36). La Chiesa procede sempre con questa autorità di Cristo. Il fatto che non tutti gliela riconoscano, non intacca l'attuazione della Chiesa in quanto parte di essa. In un ordine di cose incommensurabilmente più alto, ci troviamo di fronte ad un fenomeno che ha una certa analogia con il precedente: Cristo parla con piena autorità per tutti gli uomini e tutti gli uomini hanno il dovere di rispettare la sua parola; però molti non sono ancora coscienti di questo dovere e, quando accettano le parole di Cristo, non lo fanno perché sottomessi ad un'autorità, ma in quanto mossi dalla verità intrinseca di tali parole nella forma da loro compresa.

Altra conclusione importante, che nasce dall'integrazione della legge

(34) *La libertad religiosa,* n. 14c.

(35) *Y. Congar,* O.P., articolo citato nella nota 3, p. 36, alla fine.

(36) *Paolo VI, Humanae vitae,* n. 4: AAS, 60 (1968), 483.

naturale nell'evangelica, si riferisce alla conoscenza. La Chiesa, in virtù del Vangelo, possiede una conoscenza della legge naturale più facile, più sicura, più piena di qualunque uomo abbandonato alle sole risorse della sua ragione. La legge naturale « è chiarita e arricchita dalla divina Rivelazione » (37). L'arricchimento non significa che la legge naturale, conosciuta alla luce della Rivelazione, contenga un maggior numero di verità, ma solamente che la Rivelazione aiuta a conoscere detta legge in tutta quella ricchezza che essa possiede in sé e che è molto difficile a cogliersi dallo sforzo della sola ragione umana. Il peccato originale e i susseguenti peccati personali oscurano l'intelligenza (38), rendendole molto difficile l' uso della somma delle sue virtualità; per ciò i suoi risultati effettivi nella conoscenza della legge naturale frequentemente non arrivano a tutta la pienezza o ricchezza che, almeno in principio, potrebbero raggiungere.

Rispetto alla legge naturale vale anche il principio che, grazie alla Rivelazione, « tutti gli uomini possono conoscerla facilmente, con la piena certezza e senza mescolanza alcuna d'errore, benché essa in sé non sia inaccessibile alla ragione umana » (39). Qui si avvertono chiaramente le conseguenze pratiche della vocazione *integra* che l'uomo riceve da Dio. E' una vocazione che arricchisce la natura dell'uomo, che non solo lo apre alla trascendenza, ma anche lo capacita ad usare speditamente di tutte le energie naturali di cui è provvisto. Il Concilio Vaticano II disse con grande profondità che « chi segue Cristo uomo perfetto, si fa, lui stesso, più uomo » (40).

La Chiesa, quindi, assume la legge naturale nella sua totalità. E per Chiesa intendo la Chiesa intera, con la pienezza che Cristo le diede, vale a dire la totalità del popolo di Dio e non solo uno dei gruppi di fedeli che lo integrano. Le cose non possono essere in altro modo, perché è la Chiesa come tale quella che ricevette il messaggio salvifico, nel quale è contenuta la legge naturale. Questo implica che la Chiesa tutta è compromessa con la totalità della legge naturale ed è responsabile, non solo davanti ai suoi fedeli, ma anche davanti alla totalità degli uomini, del fatto che questa legge sia debitamente spiegata e proclamata a chiarimento e soluzione dei problemi umani.

Un importante settore dell'ordine temporale compromette la Chiesa più che il mondo stesso, perché è la Chiesa quella che ha l'obbligo principale di conservarlo in tutto il suo vigore e in tutta la sua purezza originale per offrirlo al mondo con tutte le virtualità di cui è dotato e che sono capaci di condurre l'uomo verso soluzioni ogni volta più umane dei suoi problemi. Parlando più esattamente, ciò che è primario e più importante dell'ordine temporale è assunto nel Vangelo e si apre alla trascendenza che lo stesso Vangelo scopre per illuminare i cammini dell'umanità. « Tutti i popoli formano una comunità, hanno una stessa origine, dato che Dio fece abitare tutto il genere umano sulla faccia della terra, ed hanno anche lo stesso fine ultimo, che è Dio, dal quale provvidenza, ma-

(37) *Paolo VI, Ib.*

(38) *Santo Tomás, Summa theol.*, I-II, 85, 3.

(39) *La divina revelación,* n. 6b. Il Concilio Vaticano II non fa altro che ripetere quello che già aveva detto il primo: Dz 3004, 3005.

(40) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 41a.

nifestazione di bontà e disegno di salvazione si estendono a tutti, finché gli eletti non si uniscano nella città santa, che sarà illuminata dallo splendore di Dio e nella quale i popoli cammineranno nella sua luce » (41).

## CONSISTENZA E AUTONOMIA DELL'ORDINE TEMPORALE

Se si ammette tutto ciò, sorgono immediatamente alcune difficoltà. In primo luogo, l'espressione *legge naturale* non sembra essere adeguata a ciò che con essa si intende esprimere, dato che viene ad essere assorbita o assunta dal Vangelo come una delle sue parti. Supposto ciò, la autonomia dell'ordine temporale, in tutto quello che appartiene alla legge naturale, vacilla pericolosamente, per non dire che crolla del tutto.

Le difficoltà sono reali e derivano rigorosamente dalla dottrina esposta. La validità dell'espressione *legge naturale* è, in fondo, un problema di vocabolario. L'estensione o contenuto concreto che le si dà, è sempre lo stesso. Però questo contenuto può essere visto dal Vangelo, nella forma anteriormente detta, o dalla sola ragione umana, senza nessun'altra luce che rafforzi o elevi le sue possibilità di visione. Nella pratica abbiamo convenuto che questa realtà, unica e identica, si chiami *legge naturale.* Eppure quest'espressione non è irreformabile. Nel principio non vi è difficoltà a che tale espressione sia riservata a significare questo contenuto unico in quanto *conosciuto determinatamente dalle sole luci della ragione umana.* Se un giorno succedesse questo, sarebbe necessario inventare una formula nuova per esprimere la stessa realtà *in quanto costituente una parte del Vangelo e da esso conosciuta.* Però, finché non esista la nuova possibile formula, è necessario usare una stessa espressione, nella quale, tuttavia, si nascondono due obiettivi e due visioni distinte di una realtà materialmente identica.

Le riflessioni precedenti contengono già in parte la risposta alla seconda difficoltà, che si riferisce all'autonomia della legge naturale e dell'ordine temporale che l'incarna. La ragione umana, con le sue sole forze, può conoscere la legge naturale nel suo valore normativo per l'insieme della vita dell'uomo. L'uomo che non ha fede o che, per lo meno, ancora non conosce il Vangelo, non è esente dall'obbligo di conoscere e di applicare alla vita le stesse norme e precetti di legge naturale che il cristiano conosce e applica per mezzo del Vangelo. La forza vincolante delle norme è sempre fondamentalmente identica (42). L'uomo che è anche cristiano, può e deve conoscere la legge naturale per mezzo della ragione e per mezzo del Vangelo, così come per mezzo di ambedue può e deve applicarla, sapendo che non può fare opposizione fra quanto il Vangelo reclama e quanto la ragione scopre.

L'ordine temporale non soffre alcuna diminuzione per la presenza e per l'azione del Vangelo; ha consistenza propria, è universalmente valido, compresi i cristiani, e sarebbe pura illusione o vano tentativo appellarsi

(41) *La relación de la Iglesia con las religiones no cristianas,* n. 1b.

(42) Metto la restrizione implicata nel vocabolo *fondamentalmente,* perché il cristiano ha maggiori facilità *soggettive* di conoscere e applicare dette norme, le quali pertanto, acquistano una nuova sfumatura di maggiore urgenza. Però questo non diminuisce per nulla la forza obbiettiva di tali norme rispetto a qualsiasi uomo.

al Vangelo contro qualcuna delle sue esigenze. Il Vangelo conferma tutti i suoi precetti, dà nuove luci per conoscerli e infonde nuove forze per compierli. Come in relazione con la conoscenza di Dio il Vangelo non toglie alla ragione alcuna delle sue possibilità, anzi gliele aumenta, così anche nel caso presente la ragione e l'uomo che si guida per essa sola conservano integre le loro possibilità di conoscere la legge naturale e di applicarla all'« edificazione » dell'ordine temporale. Il Vangelo fa in modo che, quanto in regime di pura ragione, è conseguibile solo a pochi, dopo molti sforzi e con pericolo di incorrere in non rari e piccoli sbagli, sia alla portata di tutti (43).

In definitiva, la legge naturale e l'ordine temporale che la contiene come una delle sue parti o settori integranti, sono un « terreno » che può essere coltivato dalla ragione e dal Vangelo, una « casa » che può essere costruita con ragionamenti più o meno complicati e lunghi, e con un semplice atto di fede. La « cosa », sulla quale ricadono il ragionamento e la fede, è sempre la stessa (44).

E' necessario aver ben chiara quest'idea per evitare qualsiasi impressione di esclusivismo a favore della Chiesa. La legge naturale è campo proprio della Chiesa in quanto conosciuta, interpretata e applicata dal Vangelo. Però questo non impedisce assolutamente che la società, nazionale e mondiale, e i rispettivi organi di governo abbiano la loro propria competenza e responsabilità in ciò che si riferisce alla legge naturale, poiché da un lato il suo fedele compimento implica che è assicurata la parte più importante del bene comune della comunità politica e di tutta l'umanità, mentre dall'altro la sua violazione frequente e impunita rende impossibile la convivenza pacifica fra i cittadini.

Tenendo conto di questi chiarimenti di base, fatti anteriormente, e tutte le altre spiegazioni date, mi sembra che già sia ora di comprendere nel suo senso esatto quello che dice il Concilio Vaticano II, vale a dire: « La Chiesa o popolo di Dio, introducendo questo regno, non diminuisce in nulla *il bene temporale* di nessun popolo; piuttosto, al contrario, favorisce e assume tutte le capacità, ricchezze e costumi dei popoli in ciò che hanno di buono e, nell' assumerle, le purifica, irrobustisce ed eleva » (45).

## ANIMARE

Nell'ordine temporale vi è un altro grande settore di beni che non sono assunti dalla Chiesa come tale, né da nessuna comunità particolare — nazionale, diocesana, locale — in quanto è comunità determinatamente ecclesiale. L' attuazione in relazione a questi beni o valori appartiene direttamente alle persone, sole o in gruppi costituiti sotto la sua responsabilità. E' una attuazione alla quale il Concilio Vaticano II applica

(43) Non faccio altro che applicare a questo caso concreto la celebre frase di San Tommaso, quando tratta della possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio: « a paucis, post multum tempus et cum admixtione multorum errorum » *(Summa contra gentiles,* I, 4).

(44) *A. Osuna,* O.P., articolo citato nella nota 29, pgs. 306-309.

(45) *La Iglesia,* n, 13b.

espressioni molteplici: *animare, rinnovare, instaurare* l'ordine temporale, *impregnarlo* dello spirito cristiano, ecc. Le espressioni sono facili da trovare, nei loro termini o in altri equivalenti, soprattutto dove il Concilio tratta dei laici (46), dato che è a loro che principalmente appartiene il compito espresso.

## COMUNITA' E PERSONA

Per comprendere e coordinare diversi insegnamenti del Concilio, apparentemente discordanti, credo che sia di grande importanza la distinzione fra *assumere*, come compito che compete alla Chiesa in quanto tale, e *animare*, come compito proprio delle persone, sole o associate, però agenti per conto loro e sotto la loro esclusiva responsabilità, che, di conseguenza, non compromette nessun altro che coloro che personalmente agiscono o intervengono.

Un esempio servirà per dimostrare il problema che qui si ventila. Da una parte, il Concilio esalta la singolare importanza del senso di responsabilità e partecipazione in tutti i settori della vita sociale, insistendo ancora sull'urgenza speciale che questo ha per i cristiani (47); ma, d'altra parte, proclama con tutta chiarezza e fermezza che la missione affidata da Cristo alla Chiesa « non è di ordine politico, economico o sociale » e che, di conseguenza, la Chiesa « in virtù della sua missione e natura non è legata a nessuna forma particolare di civilizzazione umana, né a nessun sistema politico, economico o sociale » (48).

Il cristiano per la sua vocazione e per volontà espressa dal Concilio che chiarisce il suo contenuto, deve farsi presente ed agire all'interno delle civilizzazioni, dei sistemi economici, sociali e politici per impregnarli dal di dentro di spirito cristiano. In cambio la Chiesa come tale né vuole né può legarsi a nessuna civilizzazione o sistema particolare. Questa necessità di agire con coscienza *cristiana* nella gestione degli argomenti temporali, però senza compromettere per nulla la Chiesa, è proclamata dal Concilio come una esigenza dell'ordine salvifico, considerato in se stesso. « Secondo quanto esige l'economia stessa della salvazione, i fedeli imparino a distinguere accuratamente fra i diritti e i doveri che competono loro per la loro appartenenza alla Chiesa e quelli che competono loro quali membri della società umana. Si sforzino per farli conciliare fra loro, avendo presente che *in qualsiasi argomento temporale*, debbono guidarsi con la coscienza *cristiana*, dato che nessuna attività umana, *nem-*

(46) *Ib.*, n. 31b; *El apostolado de los laicos*, nn. 5 e 7.

(47) *La Iglesia en el mundo actual*, n. 31. Questo si completa con ciò che dice la seconda parte della Costituzione sulla partecipazione nelle iniziative destinate a promuovere il matrimonio e la famiglia, la cultura, la vita economico-sociale, la comunità politica, l'unità mondiale e la pace fra tutti gli uomini. L'idea di partecipazione può essere considerata come primaria nel Magistero del Concilio. Ogni documento la tratta sotto il suo speciale punto di vista. Però l'idea come tale, si fa presente da tutte le parti. La modalità peculiare che adesso m'interessa è svolta ampiamente non solo nella Costituzione su: *La Iglesia en el mundo actual*, ma anche in *Los medios de comunicación social*, *El apostolado de los laicos* e *La educación cristiana*, però presupponendo sempre il capitolo circa i laici nella Costituzione su *La Iglesia*, specialmente nei nn. 31b, 36 e 37c.

(48) *La Iglesia en el mundo actual*, n. 41b, d.

*meno nel dominio temporale,* può sottrarsi all'impegno di Dio. Nel nostro tempo è sommamente necessario che questa distinzione e simultanea armonia risalti con somma chiarezza nell'azione dei fedeli, perché la missione della Chiesa possa rispondere con maggior pienezza alle peculiari condizioni del mondo attuale » (49). Rimane, quindi, definitivamente chiaro che il cristiano deve agire come tale negli argomenti temporali della vita giornaliera e che, allo stesso tempo, non può compromettere la Chiesa nella sua personale azione. Con questo non si pretende di negare che ogni fedele particolare appartenga veramente alla Chiesa; solo si afferma che è necessario distinguere bene fra ciò che fa uno personalmente « guidato dalla sua coscienza *cristiana* e quello che fa in nome della Chiesa assieme ai suoi pastori » (50).

La distinzione non è solamente di fatto, ma di principio. Non si dice solamente che, in determinati casi, il fedele agisce sotto la sua esclusiva responsabilità senza compromettere l'assieme della Chiesa. La dottrina va molto più in là, vale a dire, implica che l'azione di un fedele in alcune materie o campi concreti non può essere proiettata sulla Chiesa in quanto tale: se qualcuno tentasse tale proiezione, commetterebbe un vero attentato contro la Chiesa. Quello che qui si ventila non è un problema di semplice tattica, ma un punto capitale di dottrina ecclesiologica.

Questo conosciuto allontanamento della Chiesa come tale rispetto alle materie che sono oggetto di animazione contrasta chiaramente con ciò che dissi prima, circa il compromesso che essa stessa, nella sua totalità, assume davanti a tutti gli uomini in ciò che si riferisce alla legge naturale. Il contrasto serve per mettere più in evidenza l'importanza della distinzione fra *assumere* e *animare.* La luce di Cristo arriva al mondo per mezzo dei suoi membri e non per mezzo dell'istituzione ecclesiale come tale. « La Chiesa è centrata sui valori eterni, mentre i suoi membri debbono camminare verso il loro destino eterno passando per le tappe della storia » (51). Con questo non si vuole mortificare minimamente l'azione che i fedeli devono realizzare nell'ordine temporale; più avanti ci sarà occasione propizia per farla risaltare come le conviene. Adesso tutta l'attenzione si accentra nel fondare bene il punto di partenza che servirà per chiarire di più l' importanza del compromesso che i fedeli acquisiscono per conto loro, certamente, però guidati dalla loro coscienza cristiana, con il fine di far presente la Chiesa nei diversi campi dell'attività umana, e sostenuti dall'appoggio di questa stessa Chiesa. Si tratta di conoscere e spiegare il piano di Cristo sulla Chiesa, un piano che non è umiliante per nessuno, ma nobilitante per tutti, e che distribuisce cariche e responsabilità secondo il posto che ognuno occupa nell'assieme della comunità cristiana.

Per spiegare questo fatto, che a prima vista presenta certe caratteristiche rare, è necessario ricorrere alla nozione stessa di Vangelo. San Paolo lo definisce dicendo che « è una forza di Dio per *salvezza di tutti*

---

(49) *La Iglesia,* n. 36d.

(50) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 76a.

(51) *G. Philips, La Iglesia y su ministerio en el Concilio Vaticano* II, t. 2°, Barcelona, 1969, p. 67.

*quelli che credono* » (52). Il Vangelo si accentra nella salvazione di ogni uomo e dell'umanità per mezzo di Gesù Cristo. Per ciò comunica all'uomo la conoscenza della sua vocazione integra e gli proporziona tutti i mezzi e tutti i beni necessari per realizzarla. Però questa vocazione integra dell'uomo non è legata a nessuna situazione temporale concreta. Le trascende tutte e non si sottomette a nessuna. L'uomo viene realizzando con pienezza la sua vocazione integra dai tempi di Gesù Cristo, malgrado che, nei secoli trascorsi, le condizioni temporali della vita umana siano cambiate già molte volte in forma radicale. E nell'avvenire continueranno a cambiare lo stesso, o per meglio dire, lo faranno più in fretta, perché la storia umana segue un ritmo accelerato. Eppure, la vocazione integra dell'uomo, precisamente per essere integra, rimarrà sempre identica e si alimenterà degli stessi beni. Benché il cristiano vada conoscendo meglio ogni giorno la sua vocazione e i beni con cui deve sostenerla, la vocazione e i beni, considerati in se stessi, rimangono inalterabili, come inalterabile rimane la Chiesa, dalla quale li riceve ognuno per la grazia di Gesù Cristo.

Il Vangelo non contiene formule politiche, né economiche, né culturali, né di nessun altro tipo preciso. E' compatibile con qualsiasi delle formule che permettono all'uomo lo sviluppo normale della sua vocazione integra. Né il Vangelo, né la Chiesa che lo predica esigono da coloro che organizzano l'ordine temporale nessun'altra cosa che la possibilità di rispondere liberamente e spontaneamente alla sua vocazione, perché « l'uomo non si limita al solo ordine temporale, ma, pur vivendo nella storia, conserva integralmente la sua vocazione eterna » (53).

## COSCIENZA PERSONALE

E adesso credo che abbiamo davanti a noi gli elementi fondamentali della soluzione. Da una parte, il cristiano vive nella storia, meglio ancora, la fa, e in questa elaborazione della storia deve prendere parte attiva come qualsiasi uomo ed attuarla per ragioni più profonde per dimostrare con i fatti che « la speranza escatologica non diminuisce l'importanza dei compiti temporali, ma rinforza con nuovi motivi il loro compimento » (54). Ma, d'altra parte, il Vangelo non dà nessuna formula concreta che si debba stabilire in questa storia temporale, ma semplicemente proporziona la visione delle esigenze umane alle quali deve adattarsi qualsiasi formula particolare.

In questo modo, il dovere del cristiano rimane perfettamente definito. La sua missione è, prima di tutto, riempirsi dello spirito di Cristo ed arrivare ad « avere il suo pensiero » (55) « con l'aiuto del senso soprannaturale della fede » (56). E poi, guidato da questo senso, o dalla coscienza *cristiana* che l'informa, fare il possibile perché lo spirito evan-

(52) Rom 1,16.
(53) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 76c.
(54) *Ib.,* n. 21c.
(55) I Cor 2, 16.
(56) *La Iglesia,* n. 12a.

gelico purifichi, rinnovi ed elevi qualsiasi situazione umana concreta (57). La coscienza del cristiano, vale a dire, la sua coscienza *cristiana* rimane così convertita in elemento essenziale per rinnovare evangelicamente l'ordine temporale. Ciò che questo significa di fiducia nelle persone e di responsabilità che, nello stesso tempo, impone loro, può comprenderlo ognuno con una riflessione elementare.

Il Concilio Vaticano II ripete instancabilmente il suo appello alla coscienza *cristiana* dei figli della Chiesa, che disimpegnano compiti temporali. « I fedeli ... sappiano che in qualsiasi argomento temporale debbono guidarsi con la coscienza *cristiana* » (58). « Il secolare, che è allo stesso tempo fedele e cittadino, deve guidarsi, nei due ordini, sempre e solamente con la sua coscienza *cristiana* » (59). I laici hanno la missione di lavorare, pieni dello spirito di Cristo, per animare dal di dentro, come fermento, e ordinare le cose temporali in modo che si attuino sempre *secondo Cristo* (60). E così si potrebbe continuare la enumerazione di passaggi, che insistono con moltissima frequenza sul tema dei laici, si propongano questioni di indole generale o si studino punti particolari.

Un'attuazione che, in definitiva, riposa sulla coscienza, esige che questa coscienza sia dovutamente formata prima di prendere iniziative proprie. Come la gestione dell'ordine temporale riguarda soprattutto i laici, sarà bene ricordare ciò che il Concilio Vaticano II dice sulla loro spiritualità e sulla loro formazione (61). Ma non svilupperò questo punto. In forma molto più breve, ma che contiene tutto l'essenziale, il Concilio afferma che « incombe alla coscienza dei secolari, *già debitamente formata,* far sì che la legge divina si inserisca nella vita della città terrena » (62). Il sacerdote che non possieda già la sua coscienza ben formata cristianamente, non è *ancora* idoneo per intraprendere il compito di rinnovare l'ordine temporale con spirito cristiano (63). Oltre alla formazione cristiana, si richiede, come è ovvio, la adeguata capacità professionale. Ma lo studio di questo punto si riserva per un poco più avanti.

Punto fondamentale di ogni buona formazione cristiana è che parta dalla fede, così come questa è intesa e vissuta nella comunione della Chiesa universale. Adesso, l'interpretazione di questa fede, così come della parola di Dio nella quale si fonda, « appartiene unicamente al Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità si esercita in nome di Gesù Cristo » (64). Per ciò il Concilio Vaticano II trae espressamente la conclusione che « i laici debbono assumere le loro funzioni illuminati dalla sapienza cristiana

---

(57) Non pretendo di dire che questa azione diretta sull'ordine temporale sia compito proprio di tutti i cristiani. Nella Chiesa vi sono diversità di vocazioni che determinano un reparto di ministeri (si veda *La Iglesia,* nn. 13c e 31b). L'animazione cristiana dell'ordine temporale è compito caratteristico dei laici; a loro, pertanto, si riferisce in primo luogo, benché le espressioni siano di tipo generale.

(58) *La Iglesia,* n. 36d.

(59) *El apostolado de los laicos,* n. 5.

(60) *La actividad misionera de la Iglesia,* n. 15g.

(61) *El apostolado de los laicos,* nn. 3-4, 28-32.

(62) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 43b.

(63) *La Iglesia,* n. 36b-c.

(64) *La divina revelación,* n. 10b.

e prestando reverente attenzione agli insegnamenti del Magistero » (65). Il Magistero non ha una sola parola da dire sugli aspetti meramente temporali o tecnici delle formule con le quali si procura di strutturare la vita dell'uomo; però « corrisponde ai Pastori proporre chiaramente i principi sul fine della creazione e sull'uso del mondo e prestare gli aiuti morali e spirituali per instaurare in Cristo l'ordine delle realtà temporali » (66). « In ciò che riguarda opere e istituzioni dell'ordine temporale, la funzione della gerarchia ecclesiastica è insegnare e interpretare autenticamente i principi morali che si debbono osservare nelle cose temporali; connesso il diritto di giudicare, dopo matura considerazione e con l'aiuto di esperti, circa la conformità di tali opere e istituzioni ai principi morali, e emettere un parere su quanto sia necessario per salvaguardare e promuovere i beni di ordine soprannaturale » (67).

Nell'attenzione al Magistero ecclesiastico ha il laico, e chiunque si occupi di argomenti temporali, non la soluzione dei problemi con i quali s'incontra, perché questa soluzione deve darla lui, ma l'orientamento genuinamente cristiano che lo farà camminare sempre per il sentiero nel quale si trovano le soluzioni vere (68). Eppure, la sola attenzione, per molto docile che sia, al Magistero della Chiesa non esaurisce tutto ciò che si deve fare in questa materia. E' necessario coltivare un profondo senso di comunione con la Chiesa universale, intendendo l'universalità così come deriva dall'istituzione di Gesù Cristo, ciò che implica che si accettino le verità di fede quali sono credute dall'universalità dei fedeli in comunione con i loro pastori, che si mantengano intatti i vincoli con la tradizione da cui furono ricevute queste verità, e che si realizzi uno sforzo per conservare puro quello che si è ricevuto, per approfondire la sua conoscenza e per preparare alle generazioni future una comprensione ancora migliore. La comunione cristiana è universale nello spazio, in quanto si estende a tutti gli uomini attualmente esistenti, e universale anche nel tempo, di modo che retrocede fino al principio stesso dell'umanità, perché già allora fu prefigurata la Chiesa (69), e si proietta in avanti, fino all'ultimo giorno, ossia quando otterrà la sua consumazione finale (70). Il centro, sia del movimento all'interno, sia dell'impulso in avanti, è in Cristo.

Questo senso di comunione universale non può essere supplito con altro, perché è l'unico mezzo che ci diede Cristo per sintonizzarci sul suo mistero « che guarda a tutta la storia dell'umanità » (71). Senza questo senso sarebbe impossibile formarsi un giudizio esatto di quello che è lo stesso Magistero della Chiesa, e la docilità che le si prestasse, non sarebbe inquadrata esattamente nell'assieme della vita cristiana.

---

(65) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 43b.

(66) *El apostolado de los laicos,* n. 7d.

(67) *Ib.,* n. 24, alla fine.

(68) Sull'applicazione di questo principio alla vita matrimoniale, si veda *La Iglesia en el mundo actual,* nn. 50b, 51c.

(69) *La Iglesia,* n. 2.

(70) *Ib.,* n. 48a.

(71) *La Formación sacerdotal,* n. 14a.

Inoltre, nella vita si presenteranno molti problemi circa i quali il Magistero gerarchico non ha detto nulla o non abbastanza per risolverli. Allora bisogna pensare nella direzione della dottrina della totalità della Chiesa, questa totalità intesa nel senso che ho appena spiegato. Il Concilio Vaticano II, parlando del diritto civile alla libertà in materia religiosa, dice che « i fedeli, nella formazione della loro coscienza, debbono prestare diligente attenzione alla dottrina sacra e certa della Chiesa » (72), la quale contribuisce all' intendimento del senso della fede e alla sua applicazione pratica non solo mediante alcuni pochi membri, per qualificati che questi siano, ma mediante tutti i suoi figli, qualunque sia il loro posto nella comunità (73).

Sarebbe distruggere il mistero della Chiesa pretendere opposizioni fra la comunione universale e il Magistero gerarchico, che è il suo organo appropriato, istituito da Cristo e da Lui dotato della luce e dell'autorità necessarie per parlare in suo nome (74). L'unica cosa che si richiede è di prestare attenzione al mistero globale perché il compito di animare cristianamente l'ordine temporale sia concepito e eseguito d'accordo con quello che Cristo vuole e insegna. Le possibilità di iniziativa personale nella gestione degli argomenti sono praticamente illimitate; però è necessario avere un profondo senso del mistero cristiano globale per non cadere nella tentazione di pensare che una o più verità di fede, le quali, come tali, esprimono una azione salvifica di Dio, siano limitazioni alla mente o al lavoro dell'uomo.

## PLURALISMO

La moltitudine e diversità di iniziative e di opinioni, nell'ordine temporale, fra i cristiani è una conseguenza che deriva chiaramente dalla dottrina che ho esposto. Se il Vangelo e la Chiesa che lo propone non hanno nessuna formula di vita temporale, se il ritrovamento di questa formula è incombenza di ogni cristiano o gruppo di cristiani che agiscono sotto la sola responsabilità della loro coscienza, benché formata nel modo che si è detto, risulta inevitabile che le proposizioni concrete differiscano fra loro, vale a dire, si arrivi per necessità al pluralismo di formule, di opzioni, di iniziative, di programmi. Dicendo che questo pluralismo è inevitabile, non intendo suggerire che l' ideale sarebbe evitarlo e che la sua accettazione sia una specie di fatalità, davanti alla quale l'uomo debba arrendersi per forza. No. Dico solamente che, supposti i dati del problema, il pluralismo viene da sé solo, anzi, partendo da alcuni dati obiettivi e certi, rimane affermato, senza necessità di altro commento, che il pluralismo è legittimo e, pertanto, benefico per la vita umana.

Il Concilio Vaticano II riconosce in questo pluralismo un frutto normale tanto della trascendenza del Vangelo quanto della limitata capacità

(72) *La libertad religiosa,* n. 14c.

(73) *La Iglesia,* n. 12a; *La divina revelación,* nn. 8 e 10a.

(74) *La Iglesia,* n. 25; *La divina revelación,* n. 10b.

che ogni uomo concreto ha di accettarla, e segnala i principi fondamentali per i quali deve reggersi per mantenersi fedele a se stesso e non degenerare. « Succederà molte volte che, supposte determinate circostanze, la visione stessa cristiana della vita li inclinerà a eleggere una determinata soluzione. Però potrà succedere, come succede spesso e con pieno diritto, che altri fedeli, guidati da una non minore sincerità, giudichino in modo distinto lo stesso argomento. Ebbene, se le soluzioni proposte da una parte e dall'altra fossero vincolate facilmente da molti con il messaggio evangelico, addotto contro l'intenzione delle parti interessate, sappiano tutti che, in tali casi, non è permesso a nessuno reclamare esclusivamente per sé, in favore della propria opinione, l'autorità della Chiesa. Procurino sempre di darsi mutuamente luce con un dialogo sincero, osservando la mutua carità ed essendo prima di tutto solleciti per il bene comune » (75).

Il pluralismo, così affermato in principio, è applicato a qualsiasi categoria o serie di argomenti per comprendere immediatamente la necessità di accettare e applicare il principio. La cultura, l'economia, i problemi sociali, la vita politica possono trovare realizzazione e sviluppo solo in una concezione pluralista, perché in altro modo l'uomo difficilmente arriverebbe a rendersi conto perfettamente dei problemi. Sono così complessi e la loro complessità cresce ogni giorno in tal forma che, se tutti li individuassero nello stesso modo, molti dati rimarrebbero per forza nella penombra e si correrebbe un serio pericolo che alcuni fossero dimenticati totalmente: e con ciò la soluzione sarebbe fittizia e finirebbe, talvolta, per peggiorare le cose.

Dirigendo uno sguardo all'ordine politico in particolare, le idee esposte sconsigliano chiaramente di introdurre termini cristiani nella denominazione dei partiti. Dopo la seconda guerra mondiale, venne di moda in vari paesi il nome di democrazia *cristiana* per esprimere un determinato ideale politico, con i suoi corrispondenti metodi di attuazione. Sull'ideale e sui metodi, in quanto tali, non ho nulla da dire qui. Però il nome scelto non è fortunato, quando si esamina alla luce della teologia. Lo stesso si dica dei partiti, sindacati ecc. *cattolici.* Questo aggettivo non dovrebbe mai essere posto dietro a tali sostantivi.

Però l'errore nella denominazione, pur essendo sempre lamentabile, non è il più grave. Sarebbe molto peggiore la negazione di ogni pluralismo politico, o nella teoria o nella pratica, o in entrambe nello stesso tempo. Simile negazione condurrebbe forzatamente a forme oppressive « o dittatoriali che ledono i diritti della persona o dei gruppi sociali » (76). La mancanza del necessario pluralismo in altri campi della vita umana provocherebbe mali simili, perché, già in se stessa, implicherebbe che non si possa attendere a tutte le legittime aspirazioni della persona né salvaguardare i suoi diritti concreti.

Il pluralismo è un bene, però un bene che ha valore di *mezzo,* vale a dire, che è soggetto a *misura;* se si adatta ad essa, compie la funzione che le compete al servizio dell'uomo; se si stacca da essa, per

(75) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 43c.
(76) *Ib.,* n. 75c.

eccesso o per difetto, trae come conseguenza sregolatezze di diversa indole che danneggiano la persona e la comunità in cui essa vive.

Sui mali inerenti alla mancanza del necessario pluralismo, ho appena detto una parola che può bastare per dare un'idea generale del problema. L'eccesso di pluralismo sarebbe pure nocivo, perché renderebbe impossibile la coesione necessaria per procurare il bene comune; qualsiasi forma di frammentazione eccessiva crea fra gli uomini distanze sociologiche insanabili che impediscono loro di agire unitamente e che, pertanto, rendono impossibile una sollecitudine autentica per il bene comune di tutti e per la messa in pratica dei mezzi necessari per ottenerlo.

Il bene comune è il principio chiave per giudicare su questa materia. Da una parte, reclama l'esistenza del pluralismo, e, dall'altra, le segnala dei limiti che non deve oltrepassare, perché, se li oltrepassa, si volta contro lo stesso bene comune e perde la ragione della sua stessa esistenza.

Siccome le comunità esistenti sono sommamente diverse fra loro, le realizzazioni concrete del bene comune ammettono anche una diversità simile, dato che il bene comune non è una entità astratta ma appartiene ad ogni comunità concreta. Di conseguenza, nemmeno il pluralismo, che trova nel bene comune la sua propria misura, si realizza in modo uniforme; sarà più o meno accentuato secondo l'indole e l'ampiezza della comunità, il cui bene si procura di promuovere e sviluppare. In una piccola comunità, il pluralismo deve essere scarso; in una grande, dovrà avere manifestazioni più visibili e di maggior portata al momento di accettare i compromessi, di sopportarne le conseguenze e di prendere le decisioni.

La promozione del pluralismo adeguato a ogni comunità richiede una metodologia, implica un ambiente e presuppone delle qualità. La metodologia è il dialogo: non è semplicemente formale, ma serio e obiettivo, vale a dire, che serve di espressione alla genuina sociabilità umana, per la quale ogni uomo dà agli altri e riceve da loro. Se il dialogo non stabilisce questa intercomunicazione di beni reali, si riduce a puro sport dialettico, si degrada e perde la sua stessa ragione di essere. Si comprende subito che per l'impiego di questa metodologia è necessario un determinato ambiente sociologico, personale e sociale. Voglio dire che se le persone e le comunità dialoganti non coltivano un ambiente di « conversione », cioè, se non sono disposte a rettificare i loro errori, avvertiti o inavvertiti, per migliorare ciò che già posseggono di buono e per iniziare nuove linee di azione alle quali, forse, non avevano pensato, la promozione del pluralismo rimane pura teoria, carente di forza per arrivare a soluzioni concrete. Infine, sono necessarie determinate qualità che facilmente possono essere ridotte a queste due: umiltà rispetto alla propria persona e alla propria comunità, amore verso l' altra o le altre parti interessate.

La metodologia, l'ambiente e le qualità non sono cose semplicemente giustapposte. Quando si pensa alla promozione di un sano pluralismo, si avverte immediatamente che le tre cose sono internamente concatenate fra loro. La metodologia, presa sul serio, crea l'ambiente e favorisce le qualità, dato che senza di ciò non condurrebbe a nessun risultato. Analogo ragionamento si può fare prendendo come punto di partenza l'ambiente e le qualità. Mi sembra che l'elemento decisivo siano le qualità o

la mentalità, perché così come non ci sono malattie ma ammalati, così pure, in modo simile, non vi è dialogo, ma dialoganti che nel dialogo metteranno in mostra le qualità che li esaltano o gli errori che li umiliano. Il dialogo vale tanto come le persone fra le quali si stabilisce. Il rinnovamento della mentalità e dello spirito sarà sempre un principio fondamentale per qualunque impresa alla quale l'uomo metta mano.

## STRUTTURE E COSCIENZA

L'intento di animare cristianamente l'ordine temporale crea i suoi problemi, cominciando da quello di sapere se l'animazione implica o no qualche mutamento effettivo nell'organizzazione di questo ordine. Secondo il P. Congar, « il riferirsi al fine ultimo soprannaturale ... non passa obbligatoriamente per le strutture morali e politiche, la cui autonomia e laicità si riconoscono, se non per la coscienza e la attività degli uomini » (77). La distinzione fra strutture e coscienza è forse troppo radicale, benché porti l'attenuazione di *non obbligatoriamente*; eppure risulta molto pratica per fissare bene l'idea principale, che è la funzione della coscienza in tutti gli argomenti di questo ordine. In pagine precedenti insistetti già su questa idea che, data la sua importanza centrale, ricomparirà varie volte ancora.

Il Concilio Vaticano II ha un paragrafo intero per spiegare quali devono essere il comportamento e l'azione del cristiano nell'instaurazione dell'ordine temporale; è diretto ai laici, perché sono loro che, in virtù della loro vocazione specifica, devono dedicarsi preferibilmente a quest' opera. Ecco le sue parole: « I laici debbono prendere come compito proprio l'instaurazione dell'ordine temporale ed agire in esso in forma diretta e precisa guidati dalla luce del Vangelo e spinti dalla carità cristiana; come concittadini, cooperino con i cittadini mediante la loro perizia specifica e sotto la loro responsabilità; cerchino dappertutto e in tutte le cose la giustizia del regno di Dio. L'ordine temporale deve essere instaurato in modo che, salvaguardate integralmente le sue leggi proprie, sia conforme ai principi ulteriori della vita cristiana e alle diverse circostanze di luoghi, tempi e paesi » (78).

Gli insegnamenti conciliari sono inquadrati in una visione nettamente cristiana. Il punto di partenza è la luce del Vangelo e la carità cristiana, intesa questa non nel senso che le diamo quando parliamo di opere di carità, ma come virtù suprema d'amore « a Dio e agli uomini, che è l'anima di tutto l'apostolato » (79) e, pertanto, anche dell'apostolato che si dirige all'ordine temporale. Il termine verso il quale devono orientarsi l'intenzione e lo sforzo del laico nel suo apostolato è ottenere che l'ordine temporale sia conforme ai principi cristiani. Fra questi due estremi è contenuta tutta l'azione apostolica sull'ordine temporale.

---

(77) *Y. Congar,* O. P. articolo citato nella nota 3, p. 30 alla fine.

(78) *El apostolado de los laicos,* n. 7e. Si veda anche *La Iglesia en el mundo actual,* 43b.

(79) *La Iglesia,* n. 33b.

## RISPETTO A CIO' CHE E' TEMPORALE

Però, è possibile rispettare le leggi di ciò che è temporale, se il punto di partenza è la fede e la carità, e il termine d'arrivo sono i principi cristiani? Il Concilio Vaticano II prospettò espressamente il problema e diede la sua risposta, cioè, che il riferirsi al soprannaturale « non solo non toglie all'ordine temporale la sua autonomia, i suoi fini, le sue leggi, la sua incidenza ed importanza per la vita degli uomini, ma, al contrario, lo completa nella sua validità e nella sua forza, e, nello stesso tempo, lo colloca all'altezza della vocazione integra dell'uomo sulla terra » (80).

Le parole finali contengono la chiave della soluzione. Così come, in ogni uomo individuale, la vocazione cristiana non solo non elimina un solo valore emanante dalla natura, ma anzi li rafforza tutti e li apre verso un orizzonte nuovo che dà loro la massima pienezza, così anche, in modo analogo, il cristiano che, guidato dalla sua vocazione, agisce in un determinato contesto sociale nel quale si concreta qualche aspetto della vita umana, non ha nessuna necessità di demolirlo previamente, ma gli basta introdurre lì, in quello stesso contesto già esistente, la luce di Cristo e l'orientamento verso di Lui (81). Alla grazia di Cristo non è più difficile rispettare l'indole propria dei diversi settori della vita umana che rispettare la natura intima dell'uomo in tutta la sua complessità e unità. Cristo, essendo insieme autore e padrone della storia umana e della storia salvifica, non può introdurre contraddizioni né altro genere di opposizioni fra l'una e l'altra, ma, al contrario, è Lui, nella sua unità trascendente, la garanzia suprema che i due tipi di storia sono coerenti fra loro e sono chiamati a svilupparsi armonicamente.

E' un dato costante e fermo nella tradizione teologica che l'uomo ha idoneità a ricevere la grazia di Cristo non malgrado sia uomo, ma precisamente perché lo è; e questa idoneità si riferisce non solo a una grazia iniziale, ma anche, e principalmente, alla grazia della perfetta giustificazione che fa l'uomo, già in questa vita, amico di Dio e suo figlio adottivo, e che lo destina alla piena beatitudine della vita futura. L'uomo arriva alla visione di Dio per grazia di Dio, certamente, come attesta la Sacra Scrittura (82); però questa grazia non gli si comunicherebbe, se la natura umana non fosse quale è (83).

Il mistero dell'incarnazione offre un'analogia suprema e ben luminosa. Secondo San Tommaso, l'uomo, precisamente in quanto tale, possiede una precisa attitudine a che la sua natura sia assunta da Dio (84), che è ciò che successe per l'incarnazione del Verbo. La fede della Chiesa sostenne sempre con lo stesso vigore che la natura umana di Cristo è propria, vera, integra e totalmente umana, di modo che il fatto di essere stata assunta dal Verbo non le toglie uno solo dei suoi elementi costitutivi, né

(80) *El apostolado de los laicos,* n. 7b.
(81) *La Iglesia,* n. 31b.
(82) I Jn 3, 1-2.
(83) *Santo Tomás, Summa theol.,* I, 12,4 ad 3.
(84) *Santo Tomás, Summa theol.,* III, 4,1.

la trasforma nel senso di farla essere un qualcosa di diverso dalla natura umana. I Papi, i Concili, i Padri e Dottori della Chiesa non si stancarono di ripetere che il mistero dell'incarnazione non sarebbe tal mistero, se la natura umana non fosse totalmente e solamente natura umana. In Cristo non c'è divisione né separazione, però non si può nemmeno far confusione né mescolanza fra le sue due nature (85); il mistero della divinità assicura e consolida la realtà dell'umano, più ancora, si serve di questa stessa realtà per manifestarsi nella sua trascendenza: l'umanità assunta non è un involto che occulta il Verbo e lo eclissa, perché, allora, il Verbo per rivelarsi dovrebbe distruggerla, ma è una umanità mediante la quale il Verbo comunica con gli uomini nel modo più connaturale e, allo stesso tempo, il più perfetto. Una umanità che non conservasse la sua consistenza propria, vale a dire, che non fosse totalmente e puramente umanità non servirebbe a nulla, e qualunque intento di strapparle questa sua consistenza condurrebbe irrimediabilmente a disintegrare il mistero dell'incarnazione.

Il mistero di Cristo illumina tutto il problema delle relazioni fra azione cristiana dei laici nell'ordine temporale e realtà propria o autonomia di quest'ordine temporale. L'ordine temporale deve conservare integralmente la pienezza della sua realtà propria; in modo che non si perda una sola delle sue proprietà, e che queste non si « mescolino » o confondano con la grazia cristiana. Anche qui è necessario eliminare radicalmente qualsiasi forma di « apollinarismo » o di « monofisismo », mantenendo con tutta fermezza l'integrità dell'ordine naturale e l'autonomia che le è propria. Però è ugualmente necessario superare qualsiasi tentazione di « nestorianismo », che, in questo caso, consisterebbe nel portare l'integrità e la autonomia fino all'estremo di una separazione. Niente mutilazione né mescolanza; però nemmeno separazione. Pienezza, autonomia, coordinazione: ecco i concetti basilari che applicano la luce del mistero di Cristo alla relazione fra apostolato cristiano e ordine temporale.

E di più, così come in Cristo l'umano, nella sua propria consistenza e realtà umana, serve per manifestare nel modo migliore la presenza del Verbo e la sua intenzione salvifica, così pure la piena realtà e autonomia dell'ordine temporale è un requisito indispensabile perché l'apostolato cristiano rispetto a questo ordine si manifesti nella sua indole propria, vale a dire, in quanto apostolato incarnato e, allo stesso tempo, trascendente, non per assorbimento o demolizione di ciò che è temporale, ma per orientamento verso l'eterno che è la ragione più profonda della sua stessa esistenza. Nessuno mette tanto interesse nel difendere i « diritti » dell'umanità assunta come il Verbo stesso che la assunse. In modo simile, nessuno ha tanto interesse a che il mondo sia totalmente e puramente mondo come la Chiesa che esercita su di esso il suo ministero. Così come la consistenza dell'umanità assunta è questione di essere o non essere per il mistero dell'incarnazione, così anche la realtà e l'autonomia dell'ordine temporale è questione di essere o non essere per la Chiesa stessa. « In fondo — dice il P. Congar — la Chiesa non è puramente essa stessa altro che in un mondo veramente secolare, quando ha intorno a sé un mondo veramente mondo.

(85) Questi sono i concetti fondamentali della definizione del mistero di Cristo data dal Concilio di Calcedonia (anno 451): Dz 301-302 (148).

Questo non significa che essa debba chiudersi dentro i limiti del santuario e che rinunci a esercitare una missione nell'ordine temporale come tale. La coscienza che ha che le sia stata affidata una missione di questo tipo non si affermò mai così vigorosamente come in quest'epoca laica, e il Vaticano II la proclamò per parte sua. Ma questo vuol dire che la Chiesa eserciterà questa missione non per via di potere, anche fosse *indiretto,* sull'ordine temporale, vale a dire, per via giurisdizionale, se non in modo profetico, per mezzo di un magistero pastorale » (86). La « mescolanza » dell'umanità con la divinità attenta contro il mistero dell'incarnazione; la « mescolanza » dell' ordine temporale con la Chiesa attenta ugualmente contro il mistero della Chiesa. Ma se la mescolanza è un attentato, la separazione non lo è meno.

Per questo si comprende l'interesse che mette il Concilio Vaticano II nell'affermare la realtà propria e l'autonomia dell'ordine temporale. Già citai diversi brani conciliari, ma ancora non è detto tutto. Le creature hanno natura e valori propri (87), vale a dire, non esistono e non valgono unicamente per l'ulteriore ordinazione che il cristiano fa di essi per un fine soprannaturale, ma meritano considerazione e devono essere avvalorati anche per ciò che sono in se stessi (88). « Per il cristiano i valori e le attività terrene non sono solo un mezzo per arrivare alla salvazione: posseggono dignità di un obbiettivo immediato e esercitano l'ufficio di oggetti intermediari, quello che gli scolastici designano con il nome di *cause seconde.* Per il tempo che Dio ha loro assegnato, conservano, per quanto relative siano, la loro autonomia. Non raggiungono, è certo, il gradino superiore, però è lontano da noi concludere per questo che non abbiano la loro propria significazione; simile affermazione equivarrebbe a sostenere che Dio ha creato cose prive di senso. Una tale creazione non proclamerebbe la sua lode; l'universo nel suo assieme perderebbe, per questo, la sua significazione e l'uomo già non potrebbe vivere in esso » (89).

Supposto che le cose create abbiano in se stesse un valore proprio, devono avere ugualmente tutta l'autonomia che corrisponde a questo valore. Il Concilio Vaticano II scrive sopra questo punto delle parole così importanti che è necessario leggerle nella sua integrità. « Se per autonomia della realtà terrena s'intende che le cose create e la società stessa godono di leggi e valori propri, che l'uomo deve gradualmente scoprire, usare e ordinare, è del tutto legittimo esigerla; quindi non solamente la reclamano gli uomini del nostro tempo, ma anche concorda con la volontà del Creatore. Per la natura stessa della creazione, tutte le cose sono dotate di consistenza, verità e bontà proprie, hanno le loro leggi e ordine, che l'uomo deve rispettare, riconoscendo ad ogni scienza i suoi propri metodi. Perciò l'investigazione metodica, in tutti i campi del sapere, se si realizza in modo veramente scientifico e si sviluppa in conformità con le leggi morali, non sarà mai in realtà contraria alla fede, perché le realtà profane e quelle della fede hanno la loro origine in uno stesso Dio. Più ancora, chi con umiltà e perseveranza si sforza per penetrare nel segreto delle cose,

(86) *Y. Congar,* O.P., articolo citato nella nota 3, pgs. 35-36.

(87) *La Iglesia,* n. 36b.

(88) *El apostolado de los laicos,* n. 7b.

(89) *G. Philips, La Iglesia y su ministerio en el Concilio Vaticano II,* t. 2°, p. 64.

è guidato, anche senza che egli lo avverta, come dalla mano di Dio, che, conservando tutte le cose, le fa essere ciò che sono. A questo riguardo, si debbono lamentare certe attitudini mentali che sorsero a volte fra gli stessi cristiani per non aver compreso bene la legittima autonomia della scienza e che, con le polemiche e controversie causate, indussero molti a stabilire opposizione fra la scienza e la fede » (90).

Questo lungo e denso paragrafo considera la questione dell'autonomia temporale da tutti gli angoli e sotto tutti gli aspetti, benché non scenda a nessun tema concreto, perché l'attenzione si accentra integralmente nell'enunciato di un principio valido per tutti i temi senza eccezione. Nemmeno manca l'umile riconoscimento e lamento degli sbagli che a volte avvennero fra gli stessi cristiani in questa materia concreta. Certo che errori esistettero non solamente fra i cristiani, ma anche da parte di coloro che parlavano o dicevano di parlare a nome del « mondo » o della « autonomia della scienza ». Però il Concilio non menziona nulla di ciò, perché gli sembra meglio limitarsi a riconoscere e deplorare gli errori avvenuti in « casa propria », invitando così il mondo umilmente però efficacemente perché, da parte sua, prenda una posizione simile.

Nell'assieme della ricchezza dottrinale di questo brano, merita specialmente di essere messo in rilievo che l'autonomia dell'ordine temporale non solo è una esigenza dell'uomo di oggi, ma soprattutto deriva dalla volontà stessa del Creatore e, presa con tutta serietà e onestà o d'accordo con le norme morali, orienta nella direzione del suo disegno salvifico, vale a dire, è al servizio della vocazione integra dell'uomo. In definitiva, si tratta sempre dello stesso, di prendere sul serio la creazione e di accettare, con tutte le conseguenze, che lo stesso Dio che salva per la fede è Colui che crea le cose per servizio dell'uomo che deve praticare la fede. La distinzione e armonia fra ragione e fede offre al Concilio un buon punto di riferimento per applicare la distinzione e armonia fra ordine temporale e ordine salvifico, in modo che tutte e due conservino la loro autonomia, senza « mescolanza », ma anche senza separazione.

## UNA TENDENZA DEL MAGISTERO CONTEMPORANEO

Realmente per la Chiesa è della maggiore importanza avere intorno a sé un mondo o un ordine temporale che sia solamente questo e non altro, però che sia questo con pienezza e non a metà, perché qualunque mutilazione implicherebbe un grave danno per l'uomo. Questo spiega un fenomeno facilmente osservabile nel Magistero della Chiesa. A partire da un'epoca relativamente recente, i suoi documenti si occupano molto spesso di argomenti relativi all'ordine temporale, e questo non per ragioni estranee alla sua missione, se non in virtù di essa o per compiere un mandato di Gesù Cristo. E' vero che, come dissi prima, i documenti del Magistero non discendono, perché non possono discendere, alle soluzioni tecniche né all'organizzazione delle strutture concrete nelle quali dovranno incarnarsi le soluzioni; questa è funzione riservata preferibilmente ai laici. Però i laici debbono essere guidati dai loro pastori, i quali, di conseguenza, devono

(90) *La Iglesia en el mundo actual*, n. 36b

orientarli perché possano applicare il Vangelo alle circostanze concrete (91). Quest'obbligo abbraccia un campo amplissimo. « Insegnino fino a che punto, secondo la dottrina della Chiesa, debba essere stimata la persona umana con la sua libertà e la vita stessa del corpo; la famiglia e la sua unità e stabilità, così come la procreazione e educazione della prole; la società civile con le sue leggi e professioni; il lavoro e il riposo, le arti e le invenzioni tecniche; la povertà e l'abbondanza delle ricchezze; espongano, finalmente, i modi come debbano risolversi i gravissimi problemi circa il possesso, incremento e retta distribuzione dei beni materiali, sulla guerra e la pace, sulla fraterna convivenza di tutti i popoli » (92). Se i pastori non compiono questa funzione, è impossibile che i laici compiano dovutamente la loro, perché debbono farlo illuminati dagli insegnamenti dei loro pastori che li capaciteranno ad assumere *cristianamente* le loro responsabilità specifiche e intrasferibili nell'ordine temporale.

Ebbene, fra i pastori occupa un posto unico il Romano Pontefice che, « come successore di Pietro, è il principio e fondamento perpetuo e visibile di unità così dei vescovi come della moltitudine dei fedeli » (93). Al Papa, pertanto, incombe in primo posto l'obbligo di istruire tutti i fedeli perché si formino una coscienza veramente cristiana circa la persona umana, la famiglia, la società, ecc. Vale a dire, quando i Papi si occupano di tutti questi temi, o di qualcuno in particolare, per chiarirli alla luce del Vangelo, compiono un dovere inerente al loro ministero. L'urgenza speciale che questo dovere riveste oggi spiega la moltitudine degli interventi pontifici su temi di questa indole. Si tratta di chiarire qualche principio relativo all'ordine temporale perché dopo i laici — preferibilmente loro — possano arrivare all'attuazione concreta rispettando pienamente l'autonomia di questo ordine e, allo stesso tempo, iniettandole il succo del Vangelo, però facendo tutto ciò sotto la loro esclusiva responsabilità.

Non sarà necessario dire nuovamente che i pastori incluso lo stesso Romano Pontefice, non hanno sempre, nemmeno nel campo della loro specifica competenza, una soluzione immediata per ogni problema (94). Allora è più urgente il dovere universale, che impone ai pastori e ai semplici fedeli, di attuare il senso della fede e di invocare i carismi dello Spirito Santo per estrarre dal Vangelo le luci necessarie e applicarle ai problemi in questione (95), perché è la Chiesa universale quella che ricevette la parola di Dio e quella che per prima ha l'obbligo di approfondire in essa, mettendo ognuno al servizio degli altri il suo proprio dono, cioè: « lo studio e contemplazione dei credenti che riflettono su di essa nel loro cuore, la comprensione intima delle cose spirituali che vivono, la predicazione di quelli che, con la successione nell'episcopato, ricevono il carisma certo della verità » (96). I doni sono distinti; ognuno deve esercitare il suo in piena comunione con tutti gli altri, perché solamente così si renderà attuale

(91) *El ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia,* n. 13a; *El ministerio y vida de los presbíteros,* n. 4a.

(92) *El ministerio pastoral.....,* n. 12c.

(93) *La Iglesia,* n. 23a.

(94) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 43b.

(95) *La Iglesia,* nn. 12a e 37a.

(96) *La divina revelación,* n. 8b.

la parola di Dio nella misura necessaria perché risuoni in modo nuovo nella Chiesa « e per essa nel mondo » (97), vale a dire, solo così si otterrà che la parola divina consegni quei chiarimenti di cui la Chiesa e il mondo hanno bisogno in un momento dato della loro storia.

## COMPETENZA PROFESSIONALE

Il rispetto all'ordine temporale, alle sue leggi, principi e autonomia è impossibile, se i cristiani che debbono agire temporalmente non hanno competenza specifica, nel campo al quale pretendono di dedicarsi. Senza questa competenza non possono comprendere il « funzionamento » delle cose né, molto meno, indovinare i modi adeguati per riempirle di spirito evangelico. Inoltre, un uomo incompetente della materia di cui si occupa, suscita necessariamente sdegno fra i suoi compagni e con ciò rimane impossibilitato a dar testimonianza a Cristo, che è un imperativo ineludibile per ogni coscienza cristiana, perché essendo Cristo il modello più alto di un comportamento autenticamente umano, è impossibile considerare testimonianza adeguata quella che parte da un uomo che trascura i suoi doveri umani. Per ultimo, il lavoro in un campo qualsiasi dell'ordine temporale obbliga a collaborare con uomini di un'altra credenza o di nessuna credenza davanti ai quali la perizia professionale sarà, almeno al principio della collaborazione, l'unico argomento di forza che farà rispettare, forse anche ammirare e accettare, il Vangelo di Cristo a cui il professionale cristiano consacra la propria vita.

Tutto questo conferma una volta ancora ciò che ho detto sull'importanza decisiva che il rispetto all'autonomia dell'ordine temporale e delle sue leggi ha per una azione veramente cristiana, più ancora, per la vita stessa della Chiesa. Se il fedele cristiano tentasse di trasformare l'appezzamento dell'ordine temporale che coltiva in qualche cosa come una demarcazione della Chiesa, farebbe a questa il peggiore servizio immaginabile. La Chiesa brilla come Chiesa, vale a dire, come segno della presenza di Cristo e dell'azione dello Spirito, quando ha davanti e intorno a sé un ordine temporale, che è integralmente temporale e solamente temporale. Una determinata configurazione sociale conosciuta come *situazione di cristianità* non è, a rigore, cristiana, perché rappresenta una conoscenza inadeguata dell'ordine temporale e, in definitiva, del Vangelo stesso. Tornando a una comparazione, usata già molte volte, è evidente che nella conoscenza dell'incarnazione si possono introdurre errori non solo per ciò che riguarda il Verbo, ma anche per ciò che si riferisce all'umanità assunta; e la storia insegna che questa seconda possibilità si convertì in un fatto di troppa frequenza. Quindi, si può affermare che la situazione di cristianità è, nell'ordine sociale umano, qualche cosa di simile a un errore sull'umanità di Cristo che non gli riconosce la sua propria consistenza né la realtà integra del suo essere.

Per questo non può meravigliare, ma al contrario, è completamente naturale che, quando il Concilio Vaticano II si riferisce alla instaurazione dell'ordine temporale, insista sempre sulla competenza professionale dei

(97) *Ib.*, n. 8c.

fedeli come requisito assolutamente necessario perché il compito si compia d'accordo con quello che il Vangelo stesso esige. Il mondo facendosi più mondo e la Chiesa approfondendo la sua conoscenza del Vangelo arrivarono a risultati convergenti, vale a dire, al riconoscimento e alla messa in pratica di una autonomia che è benefica per entrambi. Non mi sembra necessario soffermarmi a documentare queste idee con insegnamenti del Concilio, perché di fatto si trovano già comprese nei brani citati abbondantemente nelle pagine che precedono.

La competenza professionale non si acquista una volta per sempre. E' necessario un rinnovamento continuo. Come si dice ordinariamente, l'uomo deve accettare il compromesso di vivere in stato di permanente formazione, qualunque sia il campo specifico che coltiva, perché altrimenti è impossibile rendersi conto dell'enorme complessità che vanno acquistando i problemi e delle ripercussioni che alcuni settori hanno in altri, per molto diversi che sembrino fra di loro. Per l'uomo che non crede, la formazione permanente è solamente un dovere imposto dalla sua coscienza umana. Per chi accetta il Vangelo di Gesù Cristo, è, inoltre, un atto di fedeltà a questo stesso Vangelo e un mezzo di dare testimonianza a Gesù Cristo che lo predicò per il bene di tutti gli uomini, con la stessa intenzione salvifica con cui sparse il suo sangue per tutti. Si tratta sempre di prendere assolutamente sul serio i problemi umani e di mettere in pratica i mezzi necessari per cercare e trovare soluzioni adeguate, vale a dire, pienamente umane. Una soluzione pienamente umana, qualunque essa sia, richiede il concorso del Vangelo; ma l'applicazione del Vangelo non sarà corretta, se si manca di competenza professionale per captare e avvalorare gli aspetti « tecnici » del problema (98).

I fedeli che possiedono competenza professionale hanno una responsabilità indeclinabile, che solo loro possono affrontare e che non possono trasferire a nessuno, perché solo essi sono capaci di ottenere che lo spirito del Vangelo penetri nei diversi argomenti dell'ordine temporale. I pastori della Chiesa non possono sostituirli in questo compito, che ricade totalmente sulle loro coscienze di discepoli di Cristo. Di qui si comprende l'importanza che per la Chiesa ha il poter contare su un laicato competente e, allo stesso tempo, deciso che non rifiuti, ma che assuma con entusiasmo scelte, responsabilità e iniziative imposte dalla sua vocazione cristiana.

Il decreto sulle missioni, riferendosi alla Chiesa locale, dice così: « La Chiesa non è pienamente fondata, non vive pienamente, non è segnale perfetto di Cristo fra gli uomini, fintanto che non esista e lavori con la gerarchia un laicato propriamente detto. Perché il Vangelo non può penetrare profondamente nelle coscienze, nella vita e nel lavoro di un popolo senza la presenza attiva dei secolari. Perciò, già dalla fondazione stessa della Chiesa, bisogna mettere la massima cura nella costituzione di un laicato cristiano maturo » (99). Ciò che qui si dice della Chiesa locale può essere applicato alla Chiesa universale facendo alcuni adattamenti, impo-

(98) Voglio dire una volta ancora che, nell'esprimermi in questo modo, non pretendo d'estendere a tutti i fedeli l'obbligo di acquisire competenza professionale nel campo concreto dell'ordine temporale; l'obbligo ricade su quelli che si occupano della sua instaurazione, vale a dire, in modo preferente e quasi esclusivo sui laici che sono chiamati a ciò per la loro peculiare vocazione (La Iglesia, n. 31).

(99) *La actividad misionera de la Iglesia,* n. 21a.

sti dalla trasposizione, però conservando integralmente il fondo della dottrina enunciata. Si tratta in effetti di un problema vitale per la Chiesa intera, e lo sarà ogni giorno di più. Per ciò, guardando al futuro, la promozione di un laicato capace di far fronte a responsabilità, ogni volta più vaste e più gravi, è una delle mete più importanti dell'azione ecclesiale d'assieme. Certo che non solamente i laici necessitano di una promozione adeguata. Però adesso è di loro che tratto.

La competenza professionale è forse più necessaria mirando a un apostolato missionario, in paesi o in gruppi umani che non conoscono Cristo. Nei paesi o gruppi umani dove i cristiani sono la maggioranza o, almeno, costituiscono un numero considerevole, gli errori di qualcuno in particolare possono essere suppliti dal comportamento di altri. Però in un apostolato completamente missionale le possibilità sono quasi sempre molto più scarse e, pertanto, gli sbagli delle persone hanno conseguenze più gravi. Il Concilio Vaticano II insiste con gran forza sulla necessità di preparare i fedeli a prendere parte attiva in tutti gli argomenti temporali del loro paese (100).

La necessità di promuovere la competenza professionale dei fedeli nelle missioni non è, quindi, l'unica, e nemmeno la più importante. Il primo punto è annunciare Cristo e chiamare gli uomini perché si convertano a Lui. Finché non si sia ottenuto questo, non si può pensare alla formazione di un laicato cristiano né alla sua capacità di disimpegnare le diverse funzioni dell'ordine temporale. Però mi sembra che non sia necessario usare spazio e tempo nello sviluppo di queste idee, perché adesso non cerco di fare uno studio sulla priorità dei ministeri nel campo missionale; la mia unica intenzione, per il momento, è connettere il tema della competenza professionale con quello delle missioni per comprendere meglio l'importanza che il primo ha nell'assieme della vita della Chiesa. L'applicazione di prospettive spinge efficacemente verso un'intelligenza più profonda della verità, e verso il suo migliore inquadramento nell'assieme.

## SANARE STRUTTURE E AMBIENTE

Al principio della sezione *Strutture e coscienza* citai alcune parole del P. Congar secondo il quale l'azione dei cristiani in argomenti temporali non passa obbligatoriamente per le strutture. Adesso è giunto il momento di precisare un poco di più il contenuto di questa idea.

L'azione temporale dei fedeli non passa obbligatoriamente per le strutture. Questo vuol dire solamente che i fedeli possono incontrare e trovano molte volte strutture accettabili nel cui mutamento non debbono impegnarsi, perché con ciò commetterebbero un'impresa inutile e, forse, anche pregiudizievole dal punto di vista della fede. Ma questo non succede sempre. Basta dirigere uno sguardo sul mondo per comprendere che l'organizzazione non sempre è buona, che a volte mancano i canali adeguati per risolvere problemi gravi e che altre volte c'è una cattiva volontà impe-

(100) *Ib.*, nn. 11b e 21b.

gnata perché tali canali non esistano mai. I cattolici si vedono avvolti in queste situazioni ingiuste come il resto degli uomini e hanno il dovere di lavorare per sopprimerle. Vale a dire, i fedeli non hanno nessun motivo per contrapporsi sistematicamente alle strutture esistenti, però nemmeno lo hanno per accettarle sistematicamente; dovranno esaminare ogni caso concreto.

Ciò che si dice per le strutture vale ugualmente per gli ambienti, con la peculiarità che in questi il lato negativo si presenta più spesso, dato che, di per sé, è molto più facile lo sbaglio personale all'interno d'un ambiente che l'imposizione di una struttura ingiusta. Eppure, è chiaro che nessuno può censurare in anticipo gli ambienti nei quali vivono gli uomini che disimpegnano compiti temporali. Prima di giudicare è necessario vedere, comprovare bene i dati e situarli nell'assieme, perché solo così si può ottenere una base adeguata per un giudizio retto.

Il Concilio Vaticano II considerò le diverse situazioni e circostanze che possono succedere e espresse il suo pensiero con le seguenti parole: « I laici coordinino le loro forze per sanare le strutture e gli ambienti del mondo, qualora incitino al peccato, in modo che tutte queste cose siano conformi alle norme della giustizia e piuttosto favoriscano che ostacolino la pratica delle virtù. Operando in questo modo riempiranno di valore morale la cultura e le relazioni umane. Con questo procedere si prepara simultaneamente il campo del mondo per la semina della parola divina e alla Chiesa si apre una più grande porta per introdurre nel mondo il messaggio della pace » (101).

In questo importante brano, il Concilio chiede ai laici in primo luogo un'azione di forze coordinate, vale a dire, un'azione organizzata, perché solo attraverso questa è possibile contrapporsi a strutture e ambienti in modo che l'iniziativa abbia qualche possibilità di esito. Una persona sola, o varie persone che lavorino disunite le une dalle altre, difficilmente potranno ottenere qualche cosa di positivo in questo campo; in ogni modo, non otterranno ciò che otterrebbero organizzandosi fra loro e mirando ad una azione concreta comune. La garanzia delle strutture consisterà molte volte nel mutarle in altre che si adattino effettivamente alle esigenze dell'uomo e siano aperte agli orizzonti superiori della vocazione cristiana, vale a dire, che, invece di ostacolare, favoriscano l'esercizio delle virtù.

L'azione concreta dei laici deve dirigersi specialmente al miglioramento di quello che chiamiamo ambiente sociale o mentalità della massa che ha un'influenza tanto enorme nelle decisioni concrete delle persone. « In questo punto, interessa in modo particolare che l'apostolato influisca sulla mentalità comune e sulle situazioni sociali di quelli a cui si dirige; se no, con frequenza soccomberà alla pressione dell'opinione pubblica o delle istituzioni » (102). Questo è senza dubbio il punto più difficile. Per agire sulla mentalità della massa, per contrastare la pressione di un'opinione pubblica, è necessario usare in grande scala i mezzi di comunicazione sociale nei quali, d'altra parte, non è facile introdursi, quando ci si dirige ad essi con una preoccupazione apostolica. Qui si trova uno

(101) *La Iglesia,* n. 36c. Si tratta il tema per esteso in *El apostolado de los laicos,* n. 13.

(102) *El apostolado de los laicos,* n. 18b.

dei più grandi problemi, secondo il mio parere, in cui s'imbatte l'azione dei fedeli sull'ordine temporale.

Il Concilio Vaticano II « desidera che l'azione dei cristiani si estenda a tutto l'ordine temporale, inclusa la cultura » (103), vuole che i vescovi utilizzino « la stampa e i vari mezzi di comunicazione sociale » (104), proclama il diritto della Chiesa a servirsi di tutti questi mezzi nell'educazione dei fedeli e nell'annuncio del messaggio salvifico (105), e, per ultimo, dichiara che « incombe principalmente ai secolari vivificare con spirito umano e cristiano questo genere di mezzi perché rispondano pienamente alla grande speranza del genere umano e ai disegni divini » (106). Però sussiste sempre il problema pratico di ottenere che i diritti della Chiesa e le incombenze specifiche dei laici si trasformino in realtà efficienti. In questo caso concreto, la questione di struttura e ambiente acquista proporzioni così enormi che è necessaria una organizzazione vasta e forte per darle una soluzione.

La difficoltà del problema non fa altro che presentare con nuova urgenza la parte imprescindibile dei laici nella vita della Chiesa, le cui espressioni, da una parte, tendono a differenziarsi sempre più nettamente dall'ordine temporale, e, dall'altra, sono fortemente vincolate con esso, perché « la Chiesa avanza assieme con l'umanità e sperimenta la stessa sorte del mondo in ciò che si riferisce all'umano » (107). Le organizzazioni apostoliche dei laici trovano qui un tema che reclama da loro la massima attenzione e che, finalmente, otterrà una soluzione uguale alla sua importanza.

Dopo tutte queste riflessioni, bisogna tornare al brano del Concilio, inizialmente citato, per contemplare per un momento la prospettiva ultima verso la quale si apre. L'azione organizzata dei laici nell'ordine temporale ha una meta ulteriore al servizio del Vangelo, vale a dire, deve essere di un'indole tale che prepari il campo del mondo per la semina della parola divina e spalanchi le porte per introdurre fra gli uomini, senza nessun ostacolo, il messaggio della pace. Come dice Philips con una certa aria oratoria, i laici che lavorano in quest'opera « faranno più grande il portico del mondo, per l'entrata sontuosa dell'araldo della pace » (108). Per ottenere questo fine, specialmente cristiano, i laici non debbono deformare la realtà intrinseca dell'ordine temporale, ma, piuttosto, consolidarla e depurarla, facendo sì che in ogni caso sia all'altezza della vocazione integra dell'uomo. Su questo credo che non sia necessario insistere.

La vocazione umana è, di per sé, aperta alla vocazione cristiana. Si tratta di un'apertura congenita e universale, vale a dire, che accompagna la vocazione umana nella sua stessa origine e in tutte le sue manifestazioni, sempre che queste siano umane davvero. Per ciò le strutture e gli ambienti della vita umana non sono deformati per vizi morali né per

(103) *Ib.* n. 7, alla fine

(104) *El ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia,* n. 13c.

(105) *Los medios de comunicación social,* nn. 3, 13 e 14.

(106) *Ib.* n. 3c.

(107) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 40b.

(108) *G. Philips, La Iglesia y su ministerio* ... t. 2°, p. 68.

ideologie erronee, sono anzi aperti alle ulteriori esigenze della vita cristiana. E' funzione principale dei laici conseguire che ciò che per principio deve essere, sia effettivamente. L'autonomia dell'ordine temporale, « se si adegua alle norme morali, non sarà mai realmente contraria alla fede » (109).

## SINTESI DOTTRINALE E VITALE

Un riassunto di tutto quello che ho detto precedentemente, può essere proposto con le seguenti parole del Concilio Vaticano II: « I laici, nel cooperare, come cittadini di questo mondo, all'edificazione e gestione dell'ordine temporale, è necessario che cerchino nella luce della fede i motivi più alti d'azione nella vita familiare, professionale, culturale e sociale, e che, quando si presenta l'occasione, li facciano conoscere, coscienti che con ciò si fanno cooperatori di Dio Creatore, redentore, santificatore, e gli tributano lode » (110). La sintesi è completa: edificazione e gestione dell'ordine temporale, del quale si specificano alcuni campi come la famiglia, la professione, la cultura, la società; luce della fede che proporziona i più alti motivi d'azione, vale a dire, quelli che illuminano le esigenze supreme della vocazione integra dell'uomo; cooperazione con Dio, come creatore, redentore e santificatore; per ultimo, glorificazione di Dio, che è come il risultato finale di tutto quello che precede.

Questa sintesi non è un mero lusso dell'intelligenza, né è stata fatta per solo diletto contemplativo. E' una visione profonda che mostra le principali linee di raccordo o connessione fra l'ordine temporale e il salvifico, fra la storia umana e la storia della salvazione (111); alla luce di questa sintesi, il laico occupato in compiti temporali, può ottenere una profonda unità vitale in tutti i momenti della sua vita, vale a dire, fra gli atti con i quali dirige argomenti temporali e gli atti specifici della sua vocazione cristiana; certamente deve conoscere la distinzione fra gli uni e gli altri, però, nello stesso tempo, deve sapere che esiste una profonda armonia fra essi (112), perché è la fede quella che ispira e somministra i motivi più alti per portare a termine lo stesso compito temporale.

L'importanza del sentimento di unità vitale attraverso le diverse occupazioni e atti può comprendersi bene con quello che il Concilio Vaticano II dice rispetto ai sacerdoti (113). Se il sacerdote può sperimentare una desolante sensazione di dispersione, quando si sofferma a contemplare le occupazioni così diverse nelle quali si vede avvolto, al laico può succedere qualche cosa di simile e forse con maggior motivo, perché, in virtù della sua vocazione stessa, occupa una « zona di frontiera » che, benché sia pienamente radicata nella Chiesa, può suscitare l'impressione di essere al limite o periferia del mistero. D'altra parte, il laico vive « nel secolo, vale a dire, in tutti e in ognuno degli uffizi e occupazioni del mon-

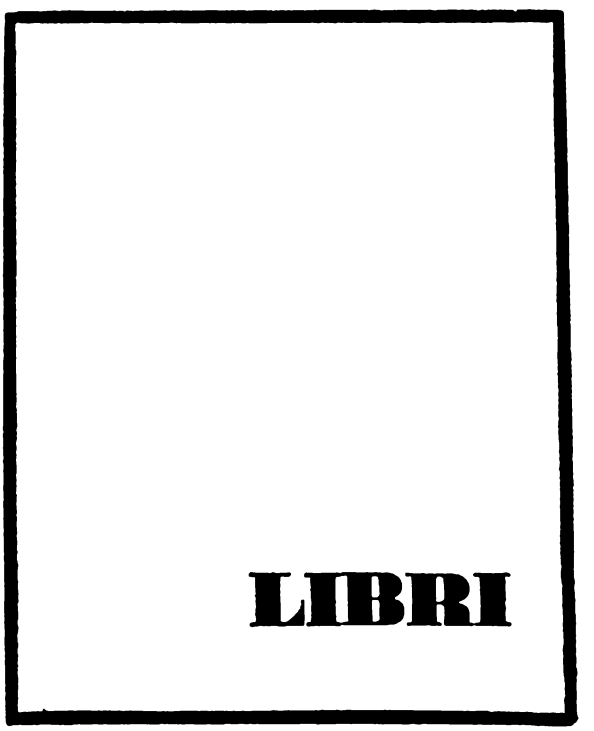
(109) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 36b.
(110) *El apostolado de los laicos,* n. 16e.
(111) *La Iglesia en el mundo actual,* n. 41b.
(112) *La Iglesia,* n. 36d.
(113) *El ministerio y vida de los presbiteros,* n. 14.

do, e nelle condizioni ordinarie della vita familiare e sociale » (114), dove trova o può trovare un considerevole numero di persone che, o non hanno fede, o vivono praticamente lontane da essa, e perciò non può fare a meno di sperimentare un certo vuoto di Dio, una certa percezione della sua assenza o lontananza, dato che l'ambiente nel quale si muove gli parla molto poco o nulla di Lui. D'altra parte, è funzione sua « cercare il regno di Dio mettendo in opera gli argomenti temporali e ordinandoli secondo Dio » (115). E' necessario evitare che i diversi elementi componenti la vocazione del laico si disgreghino e producano nella persona un sentimento di lacerazione interiore, che sarebbe sommamente nocivo. E per evitare ciò, nulla è così a proposito come l'inculcare nel laico la sicurezza che, mettendo in pratica gli argomenti temporali dei quali si occupa, è un collaboratore di Dio Creatore, redentore, santificatore. Però il conseguimento di questa unità confortante presuppone una formazione adeguata, che insegni al laico il vivere « della fede nel mistero della creazione e della redenzione » (116), vale a dire, che lo diriga verso il principio stesso da cui scaturisce l'unità della sua vita, che è la coerenza fra creazione e redenzione.

ARMANDO BANDERA, O.P.

(Traduzione dallo spagnolo di Letizia Balbi)

(114) *La Iglesia,* n. 31b.
(115) *Ib.*
(116) *El apostolado de los laicos,* n. 28c.


LIBRI

Recensioni di :

*Gianni Baget - Bozzo*
*Pierangelo Bonati*
*Flavio Cenni*
*Filippo Garrone*
*Ferruccio Mazzariol*
*Patrizio Odetti*
*Piero Stefani*
*Sandro Strozzi*

**MARC LIENHARD: « LUTHER TÉMOIN DE JÉSUS - CHRIST »** - Éditions du Cerf, Paris 1973, pp. 402.

Il problema che l'autore del libro si pone è quello di accertare la cristologia di Lutero sia in se stessa sia in rapporto alla soteriologia. Il metodo che l'autore sceglie è un metodo storico: egli esamina lo svolgersi del pensiero di Lutero secondo i vari problemi affrontati.

Già nel commento alla lettera ai Romani, nota il Lienhard, Lutero espone le tesi caratteristiche della sua soteriologia, e subito compare la differenza rispetto alla soteriologia dell' antica Chiesa. Il termine « deificazione » usato da Atanasio non ha più corso in Lutero. Per Lutero « si tratta di considerare non tanto una comunicazione della vita divina quanto la conformità sul piano etico dell'uomo a Dio. Quello che importa a Lutero, è più che la partecipazione alla vita divina la personificazione dell'uomo, la sua umanizzazione, che si ha quando ridiviene immagine di Dio per la fede » (p. 63).

La giustificazione non è, dunque, divinizzazione, ma « restaurazione della immagine di Dio » (p. 129).

Essa consiste nel sapere se stesso liberato dall'ira di Dio, nella pace teologica della coscienza.

Forse giustamente il Lienhard, seguendo lo Joest, fa notare che il termine di giustificazione « forensica » non conviene del tutto alla concezione luterana. La giustizia del Cristo diviene la nostra *formaliter*, nel senso che è la giustizia di Cristo a trasformare l'uomo sottomesso alla sua azione. La vita cristiana è concepita come una partecipazione alla regalità e al sacerdozio di Cristo: i cristiani sono degli uomini liberi e dei sacerdoti, degni di comparire innanzi a Dio e di pregare per gli altri.

La differenza tra il linguaggio della Chiesa antica e quello della riforma luterana sta così nel fatto che Lutero non può accettare in senso proprio la divinizzazione dell'uomo conseguente all'incarnazione redentrice del Verbo. La giustificazione rimane interamente nell'ordine della finitezza. La trasformazione che segue nel cristiano è di carattere etico-storico, non di carattere ontologico-escatologico. Il Lienhard intende sottolineare, per quanto possibile, la continuità del pensiero luterano con la dottrina ed il linguaggio della Chiesa antica, ma egli stesso deve più volte registrarne la differenza.

Il cristiano di Lutero è l'uomo rassicurato innanzi a Dio per via di un « gioioso scambio » che non è più in Lutero l'*admirabile commercium* tra divinità ed umanità, ma tra la giustizia di Cristo ed il peccato umano.

Se tale è la concezione luterana della giustificazione, omogenea ad essa è la soteriologia di Lutero.

La salvezza non è la deificazione, ma una sorta di de-divinizzazione: la croce è necessaria, afferma Lutero, per « trasformare delle divinità infelici ed orgogliose in veri uomini, cioè in uomini miserabili e peccatori ». Confessando il peccato, il cristiano accetta un'umanità dipendente sotto ogni aspetto da Dio ed è reso così conforme a Cristo ed alla sua umanità. Qui il Cristo appare soprattutto come un esempio, come un modello salvifico che obbliga a compiere un atto di umiltà e di fiducia. Questo atto è un atto semplicemente umano, che ha il suo rapporto con Cristo come oggetto e termine di riferimento. La salvezza è un atto di cui l'uomo si appropria interiormente, riconoscendosi peccatore e salvato in Cristo.

E' il riconoscimento di un atto compiuto da Dio, ma che è un atto umano. Il processo appare dunque nettamente come etico-storico, la salvezza opera come riferimento e modello di un atteggiamento morale che è condizione di essa. Se di trasformazione ontologica Lutero parla, essa è del tutto oltre il tempo, ed anche in tal caso il modello non è la natura uma-

na, ma quella angelica: « re e figli di Dio come gli angeli » (p. 127).

Lutero non vede la grazia come condizione dell'atto umano: questo si pone autonomamente, è piuttosto il suo riferimento che è divino, perché è Cristo.

La croce dell'uomo-Gesù è la croce del Figlio di Dio. Lutero non insiste sull'incarnazione, ma la suppone. Essa è vista strettamente in funzione della redenzione: il dogma tradizionale, scrive il Lienhard, è stato approfondito nel senso che il riformatore non si accontenta più di dire « Dio e uomo », ma « Dio e peccato » (p. 147). L'atto salvifico oggettivo consiste nel fatto che il Figlio di Dio diviene innanzi a Dio la persona stessa del peccato e, come tale, colpita dall'ira di Dio. Nella teologia antica l'incarnazione è il fondamento della divinizzazione, la redenzione il modo in cui essa si attua: nella soteriologia luterana la incarnazione è una condizione della redenzione, perché la salvezza non consiste nella partecipazione alla vita divina, ma nel Dio che diviene il peccato dell'uomo in modo che l'uomo sia giusto innanzi a Dio.

Ciò non conduce, però, a sottolineare il ruolo dell' umanità di Cristo, come accadeva ancora nella dottrina di S. Anselmo sulla *satisfactio*. Il secondo punto di rottura di Lutero rispetto alla tradizione appare qui: nell'atto redentivo tutto il ruolo è assunto dal Figlio di Dio, senza causalità propria dell'umanità di Cristo. Questa appare, come è stato sottolineato dal Congar, più il luogo in cui si svolge l'azione divina, che una concausa necessaria ed essenziale di essa. Negata la divinizzazione del cristiano, è conseguente per Lutero negare il concorso della natura umana all'atto salvifico nei termini della concausalità, della sinergia: ciò infatti supporrebbe l'elevazione della natura umana, sia pure nei termini della causa strumentale, a compiere un effetto che di per sé è proprio di Dio.

Nel 1509 Lutero aveva sostenuto la tesi di Occam e di Biel della *unio suppositalis et non personalis* delle due nature in Cristo: la natura umana in Cristo era sostentata dalla persona divina, ma rimaneva anipostatica, cioè senza persona. Quando Lutero elabora la sua dottrina soteriologica, è da questa dottrina che egli muove, cosa che il Lienhard non rileva a questo punto (cfr. più innanzi, p. 339). Come già notò il Bouyer, l'occamismo è il quadro teologico di partenza di Lutero, e ciò indica a sufficienza la teologia dell'unione ipostatica da cui Lutero parte.

Sulla base di questa premessa la negazione del concorso della natura umana come concausa dell'atto redentivo è più comprensibile. Da ciò deriva, conseguentemente, la teoria di un atto redentivo che è espresso come il nascondimento di Dio *sub contrario*, e cioè come l'identificazione, innanzi al Padre, del Figlio con il peccato.

L'atto soteriologico deve compiersi come atto intradivino.

Abbiamo così in Lutero, cosa che il Lienhard non nota, il ritorno di due posizioni caratteristiche dell'antico gnosticismo: la definizione del divino e dell'umano come coppia di contrari e la concezione di un dramma in Dio, di una opposizione interna al divino. Una persona (il Figlio) appare al Padre come il peccato, sopporta l'ira del Padre e la dannazione.

E v'è un terzo elemento che ricorda l'antico gnosticismo: è la conoscenza di questo dramma divino che salva. E' cioè mediante un atto di conoscenza e di accettazione che lo gnostico si sa pneumatico e Lutero si sa salvato.

Il Lienhard sottolinea l' aspetto di lotta intradivina che assume la soteriologia luterana: « si tratta di una lotta in Dio stesso, di un combattimento tra il Padre e il Figlio divenuto uomo » (p. 188). E più innanzi nota la differenza tra la soteriologia luterana e quella della Chiesa antica: per Lutero ciò che Cristo sopporta e contro cui lotta è la collera di Dio (p. 189).

Le affinità tra Lutero e lo gnosticismo appaiono anche più nette nel trattato *De servo arbitrio*. Qui Lutero afferma l'esistenza di due momenti di Dio, il *Deus absconditus* e il *Deus praedicatus*. Il *Deus praedicatus* vuole la salvezza, ma il *Deus absconditus* vuole la morte del peccatore: « Dio non vuole la morte del peccatore, se-

condo la sua Parola, ma la vuole secondo la sua Volontà insondabile » (p. 264). Queste parole di Lutero indicano che la distinzione tra la volontà di dannazione e quella di salvezza di Dio esistono anche dopo la redenzione e il Vangelo. Rimane ancora, dopo il Cristo, una volontà « insondabile ed inaccessibile di Dio », un Dio che non vuole avere relazioni con noi e non vuole che noi cerchiamo relazioni con Lui, perché bisogna lasciarlo «nella sua maestà e nella sua essenza» (ib.). «Si è colpiti, scrive il Lienhard, da come Lutero distingua, anzi opponga le due volontà di Dio, che introducono una sorta di "doppia realtà" in Dio » (ib.).

Tuttavia il Lienhard tende poi a risolvere la tensione affermando che « il *Deus absconditus* fa parte necessariamente della rivelazione di Dio e condiziona la natura della fede » (p. 266). Ma il testo luterano non risolve il *Deus absconditus* nel *Deus revelatus*, lascia sussistere la tensione tra i due momenti di Dio. Come il Lienhard nota, il vecchio Lutero indica quali segni del *Deus absconditus* la legge e la creazione. La legge è per Lutero una « conoscenza di Dio dal lato sinistro, perché attraverso la legge sappiamo che esiste un Dio, ma un Dio che ci gira la schiena » (p. 270).

La conoscenza in Cristo s' oppone dunque alla conoscenza della legge e della creazione: questa ci conduce al Dio ostile, quella al Dio salvatore. La contrapposizione tra il Dio della creazione e della legge e il Dio di Gesù Cristo è l'antica tesi marcionita. La posizione di Lutero sul canone biblico ricorda quella di Marcione, ambedue discriminano i libri canonici in riferimento ad una dottrina. E' singolare notare che la stessa dottrina, sulla cui base discriminano, è affine.

Un ultimo elemento di affinità con lo gnosticismo antico e le posizioni da esso derivate è la tendenza di Lutero ad assorbire l'umanità di Cristo nella sua divinità. Questo processo si manifesta soprattutto a partire dalla controversia eucaristica con gli altri gruppi protestanti, in particolare con Zwingli. La presenza di Cristo nel pane e nel vino è spiegata con l'ubiquità divina, a cui è ammessa anche la natura umana del Cristo. La presenza che egli attribuisce al Cristo è repletiva, tale essendo la presenza che si ha « quando una cosa è nel medesimo tempo assolutamente in tutti i luoghi e riempie tutti i luoghi, senza che essa sia in alcun modo misurata od afferrata secondo lo spazio del luogo in cui è. Questo modo è attribuito a Dio solo ... » (p. 222). Il corpo del Cristo ottiene dunque la presenza propria di Dio. Anche per il Lienhard la posizione di Lutero sfiora qui il docetismo (una cristologia di motivazione gnostica).

Le ripercussioni della dottrina luterana dell' Eucarestia sulla cristologia erano state già poste in risalto da Ecolampadio: come possiamo credere nella resurrezione della carne, se la resurrezione del Cristo non è la medesima nostra resurrezione? E come può esserlo, se essa consiste nel possedere l'ubiquità divina? Non era ciò distruggere l'umanità di Cristo, farla assorbire dalla divinità, finire nel monofisismo? (p. 247).

Il commento alla lettera ai Galati riprende con forza il tema della contrapposizione tra il *Deus absconditus* ed il *Deus revelatus* nella forma di contraddizione tra la legge ed il Vangelo. « Si è colpiti, scrive il Lienhard, dal modo con cui Lutero personifica la fede, il diavolo, il peccato e la morte, e dalle immagini mitologiche che impiega nei loro confronti ... Satana, il peccato, la morte ed anche la legge e la collera di Dio sono classificati come mostri. Il Cristo lotta contro di essi, sostenendo "la crudeltà e la tirannia estrema della legge" » (p. 278). Il dualismo teologico conduce al dualismo antropologico. Anche questo è un tratto che ricorda lo gnosticismo.

La legge e il Vangelo debbono rimanere distinti: « che la legge dimori fuori del cielo, cioè fuori del cuore e della coscienza, e che la libertà evangelica resti fuori della terra, cioè fuori del corpo e delle sue membra » scrive Lutero nel commento alla lettera ai Galati.

Il cammino di Lutero va dunque dal-

l'*unio sub contrario* alla contrarietà in Dio, la sua soteriologia è finita in una teologia ed in un'antropologia dualistica. Ciò non è stato abbastanza avvertito perché il Lutero della tradizione luterana è il Lutero della soteriologia, cioè il primo Lutero senza che le implicazioni dottrinali di quella concezione della giustificazione siano mai diventati oggetto dell'ortodossia luterana. Essi però sono oggettivamente implicati in essa.

L'ultimo Lutero è condotto a sottolineare ormai unilateralmente la divinità di Cristo, l'umanità di Cristo appare sempre più come una dimensione di Dio: « *Christus homo, id est persona divina quae suscepit humanam naturam* », scrive Lutero nelle *Disputationes* (p. 340). Esiste un'unità misteriosa in cui il creatore e la creatura sono *unus et idem.*

La divinità ha veramente fatto entrare la creatura nella sua propria esistenza in quanto « Persona ». Il Cristo è dunque contemporaneamente « creatore» e «creatura», «nell'unità indissolubile della sua esistenza personale » (p. 344).

Le formule luterane sono qui chiaramente fuori dell'ortodossia di Calcedonia, un concilio che, a suo avviso, sarebbe andato perduto senza alcun danno per la fede (p. 325).

L'espressione in forma di negazione del modo dell'unione adottato dal Concilio mostra che la *comunicatio idiomatum,* su cui sarebbe tornato il Costantinopolitano II, andava intesa analogicamente, cioè che la proprietà divina era accolta dalla natura umana al modo della natura umana, e che la proprietà umana esprimeva una dimensione divina, là esistente nel modo proprio alla natura divina. Nel linguaggio luterano il Cristo, in quanto uomo, poteva esser detto creatore e nello stesso modo, in quanto Dio, crocifisso. L'univocismo luterano rendeva possibile già in radice quella razionalizzazione del cristianesimo che avviene nel sistema hegeliano: è la cristologia specificamente luterana che è là espressa nei termini della filosofia dello spirito assoluto. Il « creatore crocifisso » (un titolo possibile, secondo il Lienhard, per l'insieme della teologia di Lutero) è anche il titolo possibile per la rapresentazione della religione rivelata quale Hegel l'ha intesa.

Il libro del Lienhard è importante perché, nonostante sia intenzionato a riportare Lutero nel quadro dell'antica Chiesa, finisce per mostrare la divergenza radicale tra la tradizione ecclesiale e la riforma luterana.

Può l'ecumenismo dimenticare la teologia globale di Lutero e cercare le prospettive di accordi su termini e divergenze particolari, che però sono funzioni di una divergenza globale? La controversia tra cattolicesimo e luteranesimo non ci pare affatto superata, ma semplicemente entrata in una nuova fase storica, dominata dalla confusione e dal sincretismo scambiati per buona volontà.

**G. B. B.**

**LEO TALAMONTI: « UNIVERSO PROIBITO »** - Sugar, Milano 1972, pp. 472.

Il desiderio di evasione da un mondo tecnologico traumatizzante e la conseguente attrazione quasi morbosa per tutto ciò che è mistero, ignoto, irrazionalità, hanno contribuito in maniera determinante all'attuale « boom » della parapsicologia.

Ma il fatto che questa nuova scienza sia oggi « di moda » non è certo un dato positivo: in campo letterario essa sta subendo un processo di commercializzazione, per cui viene snaturata, distorta e adeguata alle aspettative del lettore medio. E' inevitabile così che i pochi testi rigorosi e scientifici sull'argomento naufraghino in un mare di pubblicazioni sulla magia, l'occultismo, lo spiritismo.

E purtroppo — sempre per ragioni commerciali — anche quei rari libri seri sono in buona parte testi divulgativi, in cui l'aneddotica, la semplice descrizione di fenomeni insoliti e suggestivi, prevale nettamente sull'aspetto

teoretico, sull' interpretazione dei fenomeni stessi. E ciò perché il grosso pubblico preferisce essere meravigliato piuttosto che erudito.

« Universo proibito », pur essendo un testo divulgativo, rivela un buon approfondimento teorico, risultando perciò molto stimolante anche per quanti si accostano al paranormale con spirito critico e scientifico.

Il pregio fondamentale di quest'opera è il tentativo di trovare una chiave unitaria per l'interpretazione della vasta e complessa fenomenologia paranormale. L'autore si rivela quindi seguace del principio scientifico dell'« economia delle cause »: un'ipotesi, enunciata per spiegare un risultato empirico, è tanto più valida quanto più numerosi sono i dati del campo esperienziale cui essa riesce a dare un' interpretazione razionale unificandoli in un tutto organico.

E' logico pertanto che Talamonti, affrontando la secolare disputa tra spiritisti ed antispiritisti, sia propenso ad allinearsi con i secondi, dal momento che lo spiritismo è una teoria non solo non verificabile sul piano empirico (e quindi non adatta come « ipotesi di lavoro »), ma anche « antieconomica », nel senso che si trova in contrasto con troppi concetti della scienza moderna e quindi, anziché risolvere il problema, vi introduce nuove incognite.

Riferendosi a chi vuole scorgere a tutti i costi l'impronta degli spiriti nei fenomeni paranormali, Talamonti scrive: « .... dovrebbero avere il buon gusto di non coinvolgere il grosso problema della sopravvivenza in questo genere opinabilissimo di cose, dato che quel problema può essere impostato e risolto sulla base di ben altre, e più confortanti, certezze d'ordine metafisico o religioso ».

La causa degli eventi extranormali non va perciò ricercata in qualche presunta entità disincarnata, ma nella psiche del vivente, nelle capacità ancora ignote della mente umana.

Queste potenzialità latenti dell'inconscio si manifestano specialmente negli stati in cui la coscienza è intorpidita (sonno, trance, ecc.), producendo effetti direttamente indagabili, come la levitazione di oggetti, la premonizione di un evento futuro, e così via.

Per suffragare questa ipotesi (detta « animica » o, più modernamente, « psico-bio-dinamica »), l'autore si ricollega costantemente alle concezioni moderne della psicologia e della biologia evoluzionistica.

I sensitivi, o *medium*, riuscirebbero a penetrare in un universo « più ampio » di quello in cui viviamo, un universo dove l' inconscio ha libero accesso, mentre la mente cosciente trova il cammino sbarrato (ecco l' « universo proibito » del titolo). Circa la natura di quest' universo superiore, l'autore espone diverse ipotesi, formulate da studiosi accreditati di varie discipline: proprio l'interdisciplinarità e il frequente rifarsi alle concezioni più moderne della scienza ufficiale hanno procurato alla parapsicologia fama di serietà e di scientificità metodologica.

In sintesi, possiamo dire che le ipotesi avanzate sull'entità dell'« universo proibito » sono fondamentalmente due: una è la concezione « oceanica » della psiche, fondata su basi psicologiche, e l'altra è la concezione « spazio-temporale », che deriva da teorie fisico-matematiche di meccanica quantistica e relativistica.

Secondo la prima concezione, che fu sostenuta fra gli altri dall'illustre filosofo pragmatista William James, noi vivremmo immersi in un oceano psichico da cui ogni singolo individuo trarrebbe le proprie energie intellettive. Da ciò consegue che, a livello inconscio, ciascuna mente individuale sarebbe in collegamento con tutte le altre (si potrebbe parlare, praticamente, di « subconscio collettivo »).

Per definire quest' oceano mentale James usa il termine « serbatoio cosmico delle memorie individuali ». Ogni nostro pensiero produce una modificazione oggettiva nelle cellule cerebrali, lasciandovi « tracce mnesiche » di origine bio-chimica; alla morte delle cellule però, il pensiero non scom-

pare con loro, perché esso è stato registrato non solo nel cervello, ma anche in un substrato più vasto e permanente: così il ricordo dell'intera storia umana sarebbe eternamente conservato, come in un archivio, in questo « serbatoio mentale », ove noi possiamo accedere soltanto a livello inconscio.

Tale interpretazione permette di spiegare fenomeni paranormali di tipo psichico, quali la telepatia, intesa come relazione inconscia interumana, e la chiaroveggenza retrospettiva: infatti penetrando nel « serbatoio cosmico » è possibile conoscere anche « il passato che non ci appartiene ».

Quest'ipotesi non rende ragione tuttavia di come possa esistere la chiaroveggenza nel futuro, o precognizione (il « serbatoio », così come è stato definito, può contenere soltanto le memorie passate); e non è nemmeno in grado di spiegare i fenomeni paranormali di tipo fisico (cioè quelli oggettivamente osservabili), quali l'apparizione di fantasmi o lo spostamento di oggetti per mezzo di forze psichiche, a cui l'ipotesi spazio-temporale, come poi vedremo, è invece adattabile.

Comunque l'autore non mette in rilievo i limiti di applicabilità della concezione « oceanica », e cerca invece di evidenziare le analogie tra le due interpretazioni: entrambe infatti presuppongono l'esistenza di una dimensione superiore, di un « continuum » di tipo *psichico* (« serbatoio cosmico ») o di tipo *fisico* (« cronotopo » o « continuum » spazio-temporale) che permetterebbe alla mente di esplicare capacità extrasensoriali.

Non potremmo considerarli — si chiede Talamonti — due differenti modi di vedere una stessa poliedrica realtà? Non potrebbe trattarsi di un « continuum » a substrato *psico-fisico?*

Il « continuum » spazio-temporale, base della teoria della relatività einsteiniana, era già stato intuito dal matematico Minkowski: il tempo e lo spazio sono strettamente correlati e non si può definire l'uno indipendentemente dall'altro. Per individuare la posizione di un oggetto non basta indicare i valori delle tre coordinate spaziali (i tre assi ortogonali cartesiani), ma occorre anche specificare il tempo in cui si effettua la misurazione. Il « dove » e il « quando » sono inscindibilmente legati, se si vuole dare un'indicazione precisa. Noi viviamo quindi in un universo, o « continuum », a quattro dimensioni (tre spaziali e una temporale); se riuscissimo a penetrare in un universo più ampio (a cinque o più dimensioni), saremmo svincolati dalle limitazioni di spazio e di tempo e potremmo contemplare il nostro « continuum » quadrimensionale, che ci apparirebbe come un immobile panorama in cui coesistono passato, presente e futuro. Per chiarire il concetto l'autore ricorre ad un esempio. Una persona che si trova per strada, osserva una lunga processione ed ogni istante vede soltanto un piccolo gruppo di persone che rappresenta per lui il presente. Se però egli salisse sulla cima del campanile, vedrebbe contemporaneamente tutta la processione: sia la parte che è già passata oltre la sua posizione (il passato), sia quella che deve ancora giungere (il futuro). In questo modo il fenomeno di precognizione non è più un'assurdità, ossia non è più illogico che la conoscenza di un evento preceda l'attimo in cui l'evento stesso si realizza: l'evento esiste già nel « continuum », e quindi è possibile osservarlo da una dimensione superiore, in cui l'inconscio è libero di penetrare.

Ma a questo punto sorge un dubbio legittimo: se il futuro è già una realtà, allora ogni nostra azione futura è già preordinata e conseguentemente non esiste il libero arbitrio. Talamonti non è di questo avviso. Egli scrive: « Il futuro esiste, ma solo in quanto alla sua attuazione concorrerà liberamente ciascuno di noi; e ciò non vieta che da una dimensione superiore si possa conoscere quale sarà la futura e libera espressione della nostra volontà ».

L'ipotesi spazio-temporale fornisce una spiegazione anche per la telepatia: le menti, penetrando nell'univer-

so più ampio, si liberano dalle limitazioni spaziali del nostro universo sensibile e possono così entrare in reciproco contatto diretto.

Per quanto riguarda le apparizioni fantomatiche, non si tratterebbe di esseri defunti che tornano a far visita ai viventi, ma di residui inerti del passato che affiorano nel presente.

Il fenomeno delle apparizioni ricorrenti convaliderebbe questa teoria: si conoscono numerosi casi di spettri che compaiono periodicamente sempre nello stesso luogo, ripetendo ogni volta le medesime azioni. Trattandosi di azioni che essi erano soliti compiere in vita, si potrebbe dire che ogni volta viene riproiettato lo stesso « cortometraggio », ossia la stessa successione di immagini proveniente dal « continuum » spazio-temporale.

Altri fenomeni paranormali di tipo fisico, come la scomparsa e l'apparizione di oggetti « dal nulla » (ossia gli « asporti » e gli « apporti » che si verificano durante le cosiddette « sedute spiritiche ») o il passaggio di sassi ed altri corpi solidi attraverso i muri (fenomeno comune nelle « case infestate »), possono essere spiegati soltanto in un modo, cioè ammettendo l'esistenza di una dimensione in più, che insieme alle quattro conosciute costituirebbe « un universo dotato di un numero maggiore di gradi di libertà », come dice il grande matematico Fantappiè, ricollegandosi alle teorie relativistiche.

La concezione di una mente dotata di possibilità cognitive indipendenti dai sensi normali e non subordinate alle categorie spazio-temporali ha come presupposto il principio fondamentale dell'autonomia della psiche dalla materia. La teoria materialistica detta « epifenomenalismo » (secondo cui la mente sarebbe il risultato secondario dei processi fisico-chimici delle cellule cerebrali e il contatto con il mondo esterno avverrebbe solo attraverso i cinque sensi) sarebbe quindi contraddetta dall' esistenza — documentata e ormai innegabile — dei fenomeni paranormali.

**F. C.**

**GIOSE RIMANELLI: « TIRO AL PICCIONE »** - Trevi, Roma 1974, pp. 284.

Sarebbe un indubbio atto di coraggio tentare oggi, nel presente momento politico e morale, una reinterpretazione letteraria, più che storica, dell'ultimo conflitto ed in particolare della guerra civile. Ma il fatto che venga riproposto al pubblico un romanzo come « Tiro al piccione », scritto nel '47, uscito nel '53 e per quell'epoca già « audace » nel suo presentarsi come il racconto dell'esperienza vissuta da un giovane fascista, ma ora rispolverato secondo una riattualizzazione che potrebbe essere stimolante, e che almeno qui invece è tutt'altro che perspicua (« la parola [fascismo] è diventata un'etichetta di comodo usata dai "nuovi veri fascisti", che sono certamente peggiori del gruppo di ieri, camuffati ed adattati alle nuove situazioni », p. 7), sembra implicitamente provare come quel lontano tentativo di dar voce ad un « vinto » non abbia avuto un seguito in qualche misura apprezzabile.

Si pensi, per fare un esempio in campo cinematografico, al recentissimo « Cognome e nome: Lacombe Lucien », che è un film per alcuni versi davvero esemplare (colore, paesaggio, suggestivo affresco di certa provincia francese), ma che nella sostanza non esce da un'ambigua irresolutezza (si veda fra l'altro la figura della giovane ebrea), ed è poi chiaro ed univoco, addirittura scontato, nel voler individuare nella matrice ideologica di una determinata parte il solo connotato della violenza più ottusa. Unicamente ad esso, dunque, si ridurrebbe il « collaborazionismo », che so?, d'un Brasillach?

Come si può notare, il discorso non è così facile. E lo stesso appunto di « ovvietà » si potrebbe rivolgere in qualche modo anche a « Tiro al piccione ». Il protagonista, Marco, diventa un repubblichino quasi « malgré

lui », per non dire un poco stupidamente, e con una costante riserva mentale, sullo sfondo d'un regime che, oltre ad aver le ore contate, sembrerebbe essersi sempre sostenuto su una base fondamentalmente ignara, « involontaria » o « in potenza renitente » (che è la classica giustificazione immorale che suole avanzare *a posteriori* un popolo alla ricerca di una nuova verginità). Tuttavia nel libro non si può non riconoscere una discreta vena letteraria nell'offrire, talora con plastica evidenza, il clima interiore di quel tempo in forza di una vivida descrizione di figure, di ambienti e di fatti.

E' la guerra tragica dei partigiani che sparano da dietro un cespuglio, dei nazifascisti che fucilano i « ribelli » catturati: è l'ultimo atto di una frenetica follia che purtroppo pare avere le sue ricorrenti stagioni, tanto che Simone, il saggio di turno, può solo auspicare (ma non sarà un illuso?): « *Forse* non ci saranno più guerre. *Forse* potremo vivere in pace i giorni che ci restano » (p. 212).

Veramente forti alcune scene di azione; profonda l'atmosfera di città in muta tensione, strade, negozi, locali ed interni di case; ricca di chiaroscuri l'immagine di teorie di camion di tedeschi nella notte in lenta, ma costante ritirata, o di villaggi montani in mano ai « rossi », o di fascisti come smemorati in una festa chiassosa per il compleanno del loro capitano.

Ma tutto ciò è come intimamente commentato dal disarmo morale di coscienze che adattandovisi hanno ormai accettato il provvisorio. Mesi amari, in cui d'un tratto si comprendono troppe cose e troppo ci si deve disilludere; età da bruciare, magari in un amore senza prospettive. E qui, nettamente, tutte le figure femminili hanno un qualcosa di tormentoso: appoggiandosi a dei candidati alla morte v'è chi, come Anna, vive intensamente la propria inquietudine, o chi ne fa un mestiere, o chi ha dolcezze venate di disperazione, o chi attende invano un ritorno.

Appunto, quale ritorno? « Tornare in mezzo alla gente vestito con i miei panni civili e vivere finalmente per una ragione » (p. 284), che è quanto si propone il protagonista sopravvissuto alla sua avventura « diversa », in questo quadro è sufficiente nella misura in cui significa recuperare quei valori morali che le vicende hanno duramente scosso. La pace infatti non può vantare veri meriti nei confronti della guerra se non in termini di serena crescita spirituale. Altrimenti, chi se la sentirebbe obiettivamente di difendere una pace « corrotta » di fronte ad una stessa guerra condotta « finalmente per una ragione »?

**P. B.**

**DARIO ANTISERI: « FILOSOFIA ANALITICA E SEMANTICA DEL LINGUAGGIO RELIGIOSO »** - 3.a ed. - Queriniana, Brescia 1974, pp. 263.

Quale ragione ci induce ad occuparci di un libro la cui prima edizione risale a più di cinque anni fa? La terza edizione è stata forse « riveduta e corretta » in modo tale da giustificare una simile trattazione? Ebbene, non solo siamo nelle condizioni di rispondere affermativamente alla seconda domanda, ma siamo altresì in grado d'affermare che le « aggiunte » e la « revisione » sono state tali da modificare profondamente il volto e il significato del libro. Per suffragare la nostra affermazione facciamo subito riferimento alla prefazione che appare in quest'ultima edizione, in cui Antiseri scrive: « Quando cinque anni fa presentai agli amici della Queriniana questo lavoro, dissi che esso avanzava pretese di natura informativa. Ma oggi penso che queste informazioni non siano informazioni pure e semplici, le quali lasciano le cose così come stanno. Spero che queste

pagine possano costituire uno stimolo perché si smetta di rispondere a domande che nessuno pone più » (p. 24).

Se le informazioni sono viste in una prospettiva tanto diversa, questo non è attribuibile al semplice trascorrere del tempo, bensì al fatto che l'autore, in quest'ultima edizione, ha fornito al lettore un'adeguata « chiave interpretativa » per la lettura di tali informazioni. Ed è proprio la ricerca e la valutazione di questa « chiave interpretativa » l'asse attorno a cui ruota questa nostra recensione.

A nostro avviso, la « chiave interpretativa » (e il fatto non può sorprendere se si pensa che Antiseri è uno dei più tenaci assertori italiani dell'opera di Popper) è quella della « falsificabilità », ma forse, almeno per la parte conclusiva del libro, più che di « falsificabilità » si dovrebbe parlare, se ci è lecito impiegare un termine introdotto da noi, di « falsificazione ». Comprendiamo fin troppo bene che attualmente la distinzione tra « falsificabilità » e « falsificazione » non può in alcun modo apparire chiara, ma se si avrà la pazienza di seguirci fino al termine, è nostra speranza riuscire a spiegare la differenza e la portata di questi termini.

Come è noto, quello della « falsificabilità » è il criterio proposto da Karl Popper per distinguere le proposizioni empiriche, significative, da quelle non empiriche vuote o tautologiche. L'asserzione « domani pioverà o non pioverà » non è empirica, perché non può essere confutata, mentre è empirica l'asserzione « domani pioverà », in quanto può essere smentita dai fatti. Come è ovvio, solo le proposizioni empiriche possono rivestirsi di un significato scientifico, perciò « il criterio dello stato scientifico di una teoria è la sua falsificabilità, o confutabilità, o controllabilità » (K. R. Popper, *Il criterio della rilevanza scientifica*, in *Il Neoempirismo*, AA. VV., p. 703, trad. it., Torino 1969).

Nella parte espositiva del libro Antiseri segue fedelmente il criterio della « falsificabilità » così come appare nella recente filosofia di Oxford e Cambridge, nella sfida « falsificazionista » di Anthony Flew (secondo cui le asserzioni religiose, appunto perché non falsificabili, non sono tali da incidere sulla realtà empirica) (pp. 117-125), nelle molteplici risposte a tale sfida (pp. 125-172), e anche in quella che possiamo, in qualche modo, definire come la protostoria della « falsificabilità », cioè le esperienze dello Spallanzani sul volo dei nictalopi (pp. 92-97).

Tuttavia, al di là di questo, la falsificabilità riveste già ora un significato non meramente espositivo, ma comincia ad essere un elemento anche interpretativo. Per il neoempirismo « classico », quello espresso nella sua fase iniziale da *Wiener Kreis*, una proposizione ha senso solo se è suscettibile di verifica. La possibilità della verifica (ovviamente verifica di natura empirica) costituisce il solo senso possibile delle proposizioni fattuali. Il neoempirismo, perciò, sembrava ridurre, in questa sua fase, a semplici « non-sensi » tutte le proposizioni non comprese nella scienza della natura. Ammettendo la possibilità di una verifica esaustiva, il *Wiener Kreis* si trovava tra le mani una certezza di natura empirica tale da essere in grado di negare nel modo più radicale l'esistenza di altre certezze di natura non empirica. Ora appare chiaro che se al criterio della « verificazione » si sostituisce quello della « falsificabilità », l'aria che si respira nel campo stesso dell'empirico non è più così carica di sicurezza dogmatica. Non abbiamo più una perfetta certezza empirica tanto forte da scardinare tutto ciò che è diverso da essa, possediamo invece una certezza che, proprio perché « certa », cioè empirica, deve essere smentibile, confutabile. Le pretese dogmatiche del neoempirismo sono ormai lontane, le certezze empiriche non sono poi tanto « certe ». In tal modo il criterio della « falsificabilità » ridimensiona grandemente le pretese dogmatiche del neoempirismo « verificazionista ».

Proprio quest'ultimo accenno, però, ci consente di trascorrere, gradualmente, dalla « falsificabilità » alla « falsificazione ». Per « falsificazione », è

ormai giunto il momento di dirlo, intendiamo una « falsificabilità » applicata nel dispiegamento di tutta la sua forza demolitrice. Il criterio popperiano della « falsificabilità » ha *falsificato* le originarie pretese verificazioniste del *Circolo di Vienna*, demolendo la convinzione che possa esistere un'inconfutabile certezza empirica. Ma se per « falsificazione » intendiamo questo, allora per Antiseri tutto l'empirismo (« dove per empirismo intendo unicamente due cose: il criterio della falsificabilità e la legge di Hume [Non si passa da descrizioni a prescrizioni. L'informazione non produce imperativi]» p. 23) è tutto un grande processo di falsificazione, di smascheramento di pretese certezze inconfutabili. « La filosofia empirica odierna dimostra la finitudine dei progetti umani che volevano essere onnipotenti e si configura come la *coscienza logica della miseria umana* » (p. 21). La serrata e implacabile critica empirista ha mandato in frantumi tutti i « vitelli d'oro » presentati per secoli come certezze assolute: la metafisica, il diritto naturale, lo stato etico, le pretese ottocentesche della scienza positivista (pp. 237-241). L'affilatissimo vaglio critico dell'empirismo, limitando fortemente le pretese conoscitive della ragione umana, ha ridimensionato totalmente verità troppo facilmente accettate. L'empirismo ridimensionando le supposte grandezze dell'uomo s'incontra, al di là di ogni opposizione apparente o reale, con l' esistenzialismo: « Come dicevo all'inizio, l'empirismo è la coscienza logica della miseria umana. E per questo, nonostante l'apparente assurdità, tra le correnti contemporanee è proprio l'esistenzialismo, col suo ostinarsi sulla finitudine umana, a respirare aria di famiglia con l'empirismo » (p. 241). « L'empirismo dei nostri giorni è il commento *logico-filosoficus* al libro dell'*Ecclesiaste* » (p. 242).

Quest'opera demolitrice non ha però per Antiseri solo un risvolto negativo, ma riveste anche il significato di momento preparatorio sulla via di un possibile riconoscimento di una verità religiosa che si pone, per sua natura, al di là del mondo dei fatti. « Sentire il mondo come un tutto limitato è il mistico » (L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.45). « Gli unici *preambula fidei* sono invece, a mio parere, le prove empiristiche che distruggono gli assoluti terrestri. Tommaso per le sue *vie* all'esistenza di Dio partiva, sostanzialmente, dalla contingenza umana. Ma forse l'esistenza umana era un presupposto della sua fede. L'empirismo odierno ha provato, invece, la contingenza umana. E per questo può essere inteso come una grande prova di Gödel estesa a tutti i campi dell'attività umana » (p. 242). Dalla consapevolezza della radicale limitatezza del mondo e della natura umana nasce la possibilità della fede, fede che consiste nel credere in una verità non riducibile al campo della descrizione, al campo dell' empirico (« Dio non rivela sé *nel* mondo », *Tractatus* 6.432). « Non si prova Dio, Dio s'invoca. E lo si invoca solo se si è coscienti della propria miseria e della fenomenicità del mondo. Ci sono verità che si dimostrano e verità che si testimoniano. Per questo — è sempre Kierkegaard a parlare — Cristo non ha istituito dei *Dozenten*, ma degli imitatori » (p. 243). La verità religiosa non ha nulla da spartire con la descrizione, è una verità che non si dimostra, ma si testimonia con la parola e anche col silenzio: « Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere » (*Tractatus* 7).

Non a caso siamo ricorsi ripetutamente a citazioni tratte da Wittgenstein, in quanto è proprio questo filosofo, insieme a Popper, il più profondo ispiratore del pensiero di Antiseri. Ed è proprio nel silenzio di Wittgenstein — di cui sono accennate le possibili ascendenze ebraiche — che l' autore ritrova il risvolto positivo dell'empirismo che conduce alla fede: « L' uomo di fede, come l' ebreo, è sempre pronto a dire: " Taci, amico mio, quella è cosa di Dio " [frase tratta da un racconto di Tolstoj particolarmente caro a Wittgenstein]. Tra i grandi ebrei del pensiero contemporaneo colui che più di ogni altro ha parlato di Dio (mentre in realtà

parlava di certi credenti in una determinata epoca) è stato Karl Marx. Fatto sta che proprio nel silenzio di Wittgenstein l'anima si apre di nuovo alla fede » (p. 231). Il silenzio pieno di significato di ciò che supera il descrittivo, è il porto sicuro a cui, se ben seguita, conduce la via empirica.

La visione di Antiseri ha indubbiamente una sua dignità, profondità e originalità, tuttavia, a nostro avviso, non è certo tale da fugare tutti i dubbi. Indichiamone due. La prima perplessità si ispira ad una breve risposta data alla tesi di Antiseri da Sergio Quinzio in un volumetto di circolazione assai limitata e fuori commercio (*Lettere dal Monastero di Montebello*). Una volta giunti, attraverso un doloroso processo di smascheramento, all'invocazione delle verità che si testimoniano (le uniche che veramente contano), si può e si deve rimanere ancora empiristi? « L'atteggiamento empirico è un atteggiamento perfettamente compatibile col cristianesimo » (p. 236). Anzi, in realtà, per Antiseri è l'unico veramente compatibile con il cristianesimo (come potrebbe, ad esempio, essere compatibile con il cristianesimo l'atteggiamento metafisico generatore di falsi assoluti terrestri?). Ma una volta abbracciata la fede cristiana che salva, con che occhi si guarda all'empirismo se questo costituisce solo i *preambula fidei*, e *preambula fidei*, si ricordi, « negativi »? L'invocazione e la testimonianza dell'uomo di fede non sono già di per sé più altamente rivelatrici della finitudine e della miseria del mondo dei fatti? I *preambula fidei* medievali in quanto carichi, per chi li formulava, di valore positivo venivano conglobati all' interno della fede (*credo ut intellegam, intellego ut credam*), ma come pensare ad un simile recupero anche per l'empirismo, se questo agisce solo « negativamente »?

La seconda perplessità è, per certi aspetti, simile alla prima. Ci domandiamo: non esiste per davvero alcun rapporto « positivo » tra il mondo e Dio? « Dio non rivela sé *nel* mondo » (*Tractatus*, 6.432), ma anche « Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è » (*Tractatus*, 6.44). Se la fede non ha alcun rapporto con l'« ordinamento » del mondo, ha ben un rapporto con l'esistenza del mondo. Una volta Waismann domandò a Wittgenstein se l'esistenza del mondo fosse in qualche modo connessa con l'etico e ne ottenne la seguente straordinaria risposta: « Che si dia, qui, una connessione, gli uomini l' hanno sentito e l'hanno espresso così: " Il Padre ha creato il mondo, il Figlio (o la Parola che da Dio procede) è l' 'Etico' ". Che si sia divisa la divinità e di nuovo la si immagini come Una, indica che esiste questa connessione » (L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, p. 27, Adelphi, Milano 1967).

**P. S.**

**GIORGIO D'AVACK: « OLTRE LA SPERANZA »** - Istituto Padano di Arti Grafiche - Rovigo 1971, pp. 234.

Un libretto nascosto nella fornita biblioteca. Forse dimenticato. Un titolo curioso, una stampa larga e chiara. Una serie di meditazioni, che se sono personali commenti di un'anima religiosa, hanno altresì un continuo, a volte soggiogante, punto di riferimento-riscontro nella voce dei Salmi, abbondantemente citati alla fine di ogni capitolo, di Giovanni, di Paolo, di Agostino, etc.

Al centro è Dio. Reso più vicino all'uomo, pare incredibile, nell'attimo stesso in cui è, Lui solo, « oltre ogni speranza umana, ogni risorsa della scienza, ogni conforto del progresso, ogni gioia dei sensi » (p. 9).

E' un discorso che ha la semplicità seria del credente. Infatti per abbozzare, svolgere ed illuminare determinati stati d'animo, così caratteristici di uno spirito cristiano o comunque

desideroso di esserlo, non serve una conoscenza che non sia assolutamente identificabile con l'esperienza interiore. V'è anche la serenità, quasi candida, di chi non cerca polemiche pur non scendendo a patti. E attraverso un ripensamento fedele di alcuni momenti nodali, particolarmente fruibili, della vita intima e materiale di Cristo, Dio venuto all'uomo, si tenta di rifondare ciò che può definirsi senz'altro un ordine di valori secondo la visione spirituale.

Il che è automaticamente una rivoluzione. Che è poi la rivoluzione cristiana per eccellenza: quella di ritrovare, « oltre la speranza », solo ed unicamente Dio.

E l'uomo? « Gli uomini ... non sono il Cristo: il Cristo si trova dove Egli è » (p. 165).

Non diremo che con questo, e l'autore certamente neanche se lo proponeva, venga offerta una risposta ai multiformi, talora angosciosi, interrogativi che il mondo contemporaneo, che pur soffre al di là dei suoi « divertimenti » secolaristici, propone a piene mani e, crediamo, con una sincera sete di giustizia, per una rivalutazione dell'uomo stesso, oggi mortificato ed illuso come non mai; ma è certo che, senza essere un messaggio di deliberato, prevenuto disprezzo dell'« umano », il richiamo costante alla spiritualità, all'interiorizzazione, ad interpretare ogni condizione dell'esistenza, anche la più amara ed umiliante, secondo una dimensione superiore, è condotto sulla traccia del Cristo, l'Uomo, colui che ha sofferto, nel corpo e nell'anima, più di ogni uomo, eppure ha trasceso la sua natura umana ed è giunto a dichiarare al Padre, Lui, Dio sceso incontro all'uomo: « Sia fatta la tua volontà! ».

Da ogni passo del libretto, dal fondo di ogni pensiero, così del più cristallino come del più intenso, rimbalza un nome insieme misterioso e familiare: Dio.

Eppure l'uomo non ne risulta oppresso, e la sua adesione, se c'è, non parla di un essere promosso *ab externo*, bensì assolutamente libero: lo stupefacente avviene dopo, immancabilmente, poiché « la fiducia, l'abbandono in Dio son capaci di ottenere anche un miracolo » (p. 122).

**P. B.**

**FRANCESCO SPADAFORA: « PILATO » - Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1974, pp. 213.**

In quest'epoca apparentemente liberissima, ma in effetti conformista, strutturata, livellatrice, in cui le situazioni di inautenticità proliferano a ritmo sostenuto, un libro come « Pilato » di Francesco Spadafora non può non distinguersi per la serietà e per l'impegno con cui è stato scritto. Questo libro non si determina mai come opinione soggettiva, imprecisa, non aderente alla realtà. Ci ricorda, invece, che la vera indagine storica non è mai dovuta all'improvvisazione, ma è studio in profondità, accadimento di cultura, e anche addestramento e ordine mentale o dello spirito. Ciò premesso, il risultato dell'indagine può anche aderire ad un modello isolabile e storicizzabile secondo un criterio interno a convalida di una teoria già riconosciuta. Ed è il caso dello Spadafora che ci presenta il Pilato della tradizione cattolico-romana.

Per arrivare a questi risultati l'autore ha consultato fonti extrabibliche, quali Filone, Giuseppe, Tacito, persino una iscrizione latina trovata a Cesarea Marittima, e, naturalmente, le fonti bibliche: unico suo scopo valutare il personaggio problematico di Pilato. L'autore riporta fedelmente tanto l'interpretazione degli studiosi quanto la ricostruzione di Giovanni Rosadi, riesamina i testi evangelici, ricerca la storia dei Ponzi, raccoglie le voci degli apocrifi e delle leggende, riscopre le correnti diverse (le più antiche favorevoli a Pilato, le più recenti sfavorevoli). E' sufficiente comunque leggere le note e la nutritissima bibliografia — diversi autori e diverse lingue — per accorgersi che le conclusioni dell'autore poggiano su

linee maestre e punti di forza difficilmente rimovibili.

Si tratta perciò di una lettura squisitamente testimoniale, che si fonda su un tessuto di ragioni atte ad indicare in Ponzio Pilato un uomo d'animo nobile, romano nel senso virile del termine, aperto e schietto, che fece il possibile per impedire la crocifissione di Gesù e per amministrare con equità una terra inquieta, ingovernabile, che rifiutava un modo civile di vivere soltanto perché questo era di marca romana. In questa sua fatica l'autore, con la serietà del suo impegno, risponde in pieno al bisogno di una visione obiettiva, scegliendo in un attento dosaggio le varie questioni e facendo uso di un calibrato rapporto di citazioni che conterebbero poco se non riuscissero a smentire convincentemente certe affermazioni dettate da spirito di parte. Cita in proposito E. von Dobschütz, che, a conclusione dell'esame critico delle fonti giudaiche, così scriveva: « Pilato non deve essere giudicato secondo le testimonianze dei suoi oppositori; è da segnalare l'asprezza, l'acrimonia con cui lo trattano Salvador, Grätz e Jost. Non è sufficiente, per descriverne il carattere, ripetere soltanto, come fa ancora lo Schürer, quanto scrivono Filone e Giuseppe... » (p. 66).

E' quindi un libro controcorrente, in quanto in questi ultimi tempi ha prevalso la tendenza a raffigurare Pilato come un governatore venale, crudele e dispotico, in cerca di un pretesto per poter infierire sul popolo ebraico. Tale tendenza non ha mancato di mettere in crisi disposizioni, atteggiamenti, formule già valide e accettate. Inoltre, essa è sorta nella supina obbedienza alle suggestioni culturali del momento. Di qui la sfasatura storica, il cogliere con leggerezza l'invito di un apprendimento frettoloso e di troppo facili e troppo comodi aggiornamenti. Scrive l'autore, riportando M. J. Ollivier: « L'uomo non era senza valore, il suo casato ha un posto di primo piano tra quelle famiglie che hanno illustrato la storia dell'antica Roma. Farne un villano, dall'anima di schiavo, è stato un errore. Uno studio più attento dei documenti contemporanei ci permette di rimettere le cose al loro posto giusto » (p. 152). E ancora: « Checché ne dica Filone, le cui accuse Giuseppe non convalida, non era venale: il denaro preso al Corbon [usato per migliorare l'impianto di erogazione idrica di Gerusalemme per il bene di tutti i cittadini] non servì alla fortuna di Pilato; e se fosse stato tipo da vendersi, i giudei non avrebbero esitato a comprarlo in tante circostanze in cui ad essi conveniva farlo » (p. 158). Oggi la produzione libraria, sempre più elefantiaca e inflazionata, si compone in massima parte di testi che possano essere facilmente accomunati sotto un'etichetta di scuola e di corrente, cosicché il lettore più malsicuro è anche il più esposto e il più portato a sbandamenti in un momento come il nostro di sconcerto spirituale, di avanzata alienazione e di sconquasso formale e strutturale, nonché di lunghi e complicati ripiegamenti mentali.

Fra gli autori che hanno espresso un concetto più benigno nei confronti di Ponzio Pilato, lo Spadafora cita Germar, nel 1785, e poi Hase, Hansrath, Renan, Beyschlag, Shailer, Mathews, Woodhouse, e, fra i cattolici, il già citato M. J. Ollivier assieme a M. J. Lagrange e F. M. Abel.

E' un libro che ha un'altra dote intrinseca: aiuta ad abbandonare abitudini culturali stanche e risapute, invitando lo studioso ad un caldo e razionale colloquio, ad un'apertura dell'anima. Un libro ampiamente debitore alla profonda formazione culturale dell'autore, il quale applica metodi di ricerca ormai desueti, cingendo i fatti di un'ampia risonanza documentaristica e di un vigile ricalco realistico.

Pilato fu sempre oggetto di polemiche fra ebrei e gentili. Gli ebrei vollero attribuire a lui la colpa di avere condannato a morte Gesù, cercando di scagionare il Sinedrio e la casta farisaica. I gentili, prendendo per vero e reale il Pilato dei Vangeli, confermano nello stesso tempo la validità dei Vangeli stessi e soprattutto del quarto.

Il vero studioso, dice l'autore, non

deve fare altro che indagare in profondità ed in estensione i vari problemi, anche i più scottanti; ed è sua massima soddisfazione poter disperdere corrive discriminazioni e velleitari assiomi, seguendo gli ammaestramenti logici. Contro le mode culturali del momento, sempre meno autonome e spiccate, il vero studioso, arroccandosi in una fiducia esclusiva nel buon senso storico, resiste all'urto elementare delle opinioni interessate. Oggi invece, mentre si assiste al precipitare d'una rovina spirituale e fisica apparentemente senza scampo, la vita rischia di trasformarsi sempre più in prodotto industriale e, in quanto tale, necessariamente di compromesso, ossia di gruppo. Si dia atto a Francesco Spadafora, studioso non « implicato », di aver addotto sostegni inoppugnabili nel determinare, una volta per tutte, il personaggio autentico di Pilato.

**F. G.**

**GIOVANNI AMBROSETTI: « L'ESSENZA DELLO STATO »** - La Scuola, Brescia 1972, pp. 198.

Lo sforzo dell'opera è tutto rivolto alla ricerca e all'esposizione dei fondamenti naturali dello stato. Di fronte a diffuse concezioni quali il marxismo e l'esistenzialismo, che finiscono col negare allo Stato un valore oggettivo, l'Ambrosetti trova nella tradizione del pensiero cattolico i motivi ispiratori di analisi e soluzioni positive. La negazione dello Stato, che sulla scia delle filosofie enunciate si propone oggi in concreto come diffuso atteggiamento, è da collegare secondo l'autore alla crisi del pensiero in generale e della metafisica in particolare: « Dalla concezione puramente sociale della verità derivano la sfiducia e la rivolta contro la vita sociale, dalla quale tuttavia, per interna inesorabile logica, si respinge ogni oggettività. Ritorna, in questo quadro, la negazione dello Stato come di ciò che si presenta con pretesa di oggettività... » (pp. 19-20).

Risalendo in una breve analisi storica dallo stato ebraico all'epoca contemporanea, egli vede concludersi nell'illuminismo e nello storicismo romantico-idealistico quella frantumazione dell'elemento teologico con quello razionale-naturale, la cui sintesi, pure attraverso difficoltà e contraddizioni, il pensiero e la storia medievali avevano tenacemente perseguito. Nel liberalismo « lo Stato è ridotto ai termini della storia negativamente, nel senso che è fuori di essa, trovandosi a servire infallibilmente la società economica » (p. 57), con esclusione dunque di ogni significato metafisico e religioso della vita politica.

Nel romanticismo hegeliano viceversa « totale è la riduzione dello Stato alla storia » (p. 60); « Il singolo ha oggettività, verità e moralità in quanto è nel tutto che è lo Stato » (p. 59); il risultato delle due antitetiche dottrine è paradossalmente identico perché la persona umana resta comunque isolata e le è precluso ogni rapporto trascendente se non a livello meramente individuale, e così si giustifica la derivazione delle due posizioni dalla Riforma protestante.

Lo scopo dell'autore è perciò quello di « far incontrare lo Stato con la storia » (p. 62), superando da un lato il dissidio tra Ragion pratica e Ragion pura consolidato nel pensiero kantiano e dall'altro l'immanentismo hegeliano trasmesso attraverso Marx alla cultura contemporanea.

Si tratta allora di riscoprire il carattere « sociale » della storia, capace di unificare vita teoretica e vita pratica senza assolutizzarsi, identificandosi anzi « con la pluralità organica e ascendente degli istituti » (p. 65): la famiglia, la proprietà, la comunità di lavoro, la scuola, la nazione sono le articolazioni fondamentali in cui la storia si svolge. Questi aspetti sociali del divenire storico trovano il loro punto di convergenza nella realtà dello Stato, visto come l'interprete e il coordinatore dell'elemento sociale della vita. Esso assume in questa visione

un'« attività valorativa », in quanto « mezzo necessario per l'attuazione storica dei valori stessi e ciò in nome della gradualità sociale che esso coordina e rappresenta » (p. 81).

Questa posizione centrale e riassuntiva permette allo Stato di svolgere una funzione essenziale di mediazione, diretta al perseguimento del bene comune.

E' appunto questo compito che giustifica secondo l'Ambrosetti la razionalità e la naturalità dello Stato, quantunque la sua giustificazione ultima risalga a Dio, autore della natura sociale dell'uomo.

Dopo aver passato criticamente in rassegna le principali tendenze giuridico-politiche contemporanee — il positivismo giuridico, l'istituzionalismo, i vari sociologismi — l'autore si ricollega alle analisi che abbiamo delineato per tentare una conclusione diretta al superamento dei conflitti e degli errori che in tema di società e Stato l'epoca contemporanea presenta.

In particolare interessa all'Ambrosetti rimuovere l'opposizione fra Stato e libertà che si è venuta irrigidendo di pari passo con l'assimilazione progressiva delle dottrine già prese in considerazione e che ha condotto alla contrapposizione tra istituzione e individuo. Il dualismo si risolve, secondo quanto già delineato, nel riconoscere la libertà non nel suo astratto rapporto con l'individuo, ma nella sua essenza di consenso al rapporto interpersonale che trova nello Stato l'elemento oggettivo riassuntivo di un ordine non antitetico rispetto alla persona umana. Così intesa, la libertà perde il carattere artificioso dell'incondizionatezza, acquista la dimensione profonda della socialità e si concreta nelle forme sociali della storia.

Il tentativo dell'Ambrosetti, come si può evincere da questo breve excursus del suo lavoro, non è facile e nemmeno conforme alle attuali tendenze.

Egli è consapevole, e il testo se ne fa carico, delle opposizioni che la teoria, la prassi, il costume oggi presentano nei confronti della concezione esposta; ma ritiene appunto che l'unica via d'uscita dalla situazione di crisi in cui si trovano le istituzioni, sia quella di ricostituire e di riproporre una sintesi che dalla persona risalga, attraverso gli istituti intermedi, allo Stato, senza che ciò comporti inglobamenti o fratture ingiustificati. Su questa linea trova conforto nelle varie encicliche papali di contenuto sociale e nella tradizione del pensiero giuridico-politico cristiano, di cui l'Ambrosetti è profondo conoscitore.

Non si può fare a meno perciò di chiedersi quali prospettive la realtà contemporanea offra nel senso indicato dall'opera, il cui fulcro consiste nella tesi dell'oggettività dello Stato.

Si tenga presente che, come ho messo in evidenza, il problema che sta a cuore all'autore è quello dell'oggettività non tanto nel senso di necessità, quanto piuttosto nel senso di legittimità, di conformità ad un bisogno fondamentale della persona umana.

Considerato nel primo senso, il problema dell'oggettività dello Stato sarebbe ovvio dal punto di vista storico e non difficilmente contestabile dal punto di vista teorico se si pensa che anche lo sbocco finale previsto nel pensiero marxiano configura una società dotata di potere (amministrativo): solo il potere politico, inteso però come oppressione di una classe sull'altra, verrebbe meno.

Se dunque ciò che realmente interessa è un'indagine sulla configurazione e sulla funzione dello Stato, sulla sua capacità cioè di rispondere ai bisogni fondamentali dell'uomo, bisogni che per un cristiano non si situano soltanto a livello materiale, sorge un' obiezione di fondo all'opera dell'Ambrosetti: se lo Stato non persegue tali beni (eguaglianza, giustizia, moralità), come si può riconoscergli quell'oggettività che significa legittimità, rispetto della persona umana e della libertà? Che valore dobbiamo attribuire alla famosa espressione agostiniana « Quid sunt regna, remota justitia, nisi magna latrocinia?» in rapporto allo Stato contemporaneo? Ne « L'essenza dello Stato » è messo in luce solo l'aspetto positivo, « valorativo » del potere, non

l'altro non meno fondamentale, quello negativo, demoniaco.

Forse l'intento polemico nei confronti delle tesi già enunciate, forse il preconcetto di parlare ad una società sostanzialmente cristiana, non hanno permesso all'Ambrosetti di cogliere o per lo meno di esprimere con il dovuto rilievo l'altro volto dello Stato, quello in cui l'oggettività si situa soltanto al livello drammatico della sua necessità.

L'aver tralasciato questa componente essenziale del pensiero in un'opera, che per altro verso riassume con valore l'importanza dell'apporto teorico e pratico del cristiano alla costruzione di una società e di uno Stato conformi alla giustizia, finisce inconsapevolmente con il favorire gli atteggiamenti più acritici ed accomodanti verso quei poteri che la società attuale ha enormemente moltiplicato.

**S. S.**

**COLIN CLARK: « IL MITO DELL'ESPLOSIONE DEMOGRAFICA »** - Traduzione di Renato Arduini - Ares, Milano 1974, pp. 188.

E' luogo comune che l'uomo abbia raggiunto ormai un tale grado di disprezzo per l'antico, per la tradizione accettata senza critica, da non voler più credere in ciò che gli viene proposto senza una documentazione sufficiente, e da rifiutare quanto non risponde a requisiti di certezza provata.

L'analisi puntigliosa sembrerebbe essere, di conseguenza, il metodo, la via, con la quale l'uomo si traccia la strada nei problemi di importanza vitale. Invece in molti casi non è così: la realtà è che, non essendoci più una vera metodologia critica, si accetta tutto con cautela, senza riprovare completamente e senza condividere pienamente. In un mondo che non trova più significato è ovvio che il modo di costruire e di condurre giorno per giorno la vita sia influenzato, quando non determinato, dalla pubblicità, dai giornali, dai mezzi di comunicazione audio-visiva, ed accetti poi, incredibilmente, dalla scienza l' estrapolazione di dati, fantasie quasi irreali, intuizioni ed interpretazioni assurde.

Questa malformazione della vita pubblica e di quella interiore è dovuta in parte alla specializzazione, che chiude ogni orizzonte mentale, in parte alla stanchezza di fronte all'assalto dei problemi esistenziali.

Proprio dalla scarsa volontà e dalla debolezza è nato e si è diffuso il boom della catastrofe ecologica.

La preoccupazione per il fatto materiale, per il cibo, per lo spazio vitale, per l'aria da respirare, per la salvezza corporea in una parola, è affrontata diffondendo il panico con motivazioni in buona parte fasulle. La « fine del mondo », il nuovo anno mille, diventano evidenti per tutti. Quasi come un cruciverba facilitato la soluzione appare chiara. Ci aspetta un'agonia calcolata razionalmente alla perfezione, senza speranza e senza ritorno: una realtà dettata da cervelli elettronici cinici e crudeli. La reazione immediata, quando compare qualcuno che, senza peli sulla lingua, afferma decisamente che chi mette spazzatura nei calcolatori non ottiene che spazzatura, è quella di rifiutarlo. La verità dà fastidio, perché mette a nudo l'uomo, lo fa pensare, gli pone dei problemi che, in fondo, preferisce non toccare, soprattutto se coinvolgono il suo vivere fin nel profondo.

Un uomo, se libero, può essere più dissacrante, più pungente, più scomodo, anche a settant'anni, di un giovane che abbia venduto la sua intelligenza alla folla e, diventando cieco, sordo e muto, prova ciò che la folla vede, sente e dice, e crede di essere felice con essa.

E' merito di questo libro l'essere diviso in capitoletti in cui le scorrevoli frasi brevi, di tipo scientifico, invitano alla lettura; preziosa la chiarezza di pensiero, che conferisce al discorso accessibilità e alla lettura simpatia.

Clark è nato in Inghilterra da padre australiano, è cattolico ed ha insegnato in numerose università in patria e all'estero, ha ricoperto cariche politiche ed economiche.

I problemi che porta all'attenzione del lettore, sono gli stessi che sono a conoscenza (superficiale o profonda) di tutti, problemi in cui ogni uomo si sente coinvolto, ma che sembrano come paralizzare chi li considera.

E' giusto quindi affrontarli in maniera diversa. Ecco che le risorse vengono esaminate non come « una scatola di biscotti che si può esaurire da un momento all' altro », ma con una più reale visione d'insieme, non con un'isterica ricerca della fine, ma con un occhio simile al primo Adamo quando si trovò in difficoltà la prima volta che fu sulla terra.

Vengono vagliate la possibilità di riciclaggio delle scorie, le riserve disponibili di minerali, le possibilità di estrazione.

L'autore dimostra con dati precisi come minerali (Pb, Fe, Zn, Cu), che secondo le stime del 1949 avrebbero dovuto esaurirsi in questi anni, hanno invece ancora, secondo le stime più pessimistiche, 10-20-30 anni prima di esaurirsi. Tuttavia basta che si migliorino i metodi di estrazione, e queste stime dovrebbero essere corrette e la carenza rinviata.

Non ci sarà una penuria di minerali, così come non ci sarà una mancanza di materie prime per l'energia: « L'aspettativa che l'esaurimento delle riserve di carbone acceleri la sua sostituzione con l'energia nucleare non sembra ancora presentarsi, perché secondo le stime più ridotte per mantenere gli attuali tassi di consumo esso è sufficiente per oltre duemila anni » (p. 26); ed è improbabile che in questo tempo non si trovi qualcosa per farlo risparmiare. Inoltre i giacimenti di petrolio, che dovrebbero essere asciutti da molto tempo, continuano invece a fornirci regolarmente, nonostante l'aumento annuale dei consumi. Forse bisogna prendere le cifre delle società petrolifere con un minimo di critica: esse infatti hanno tutto da perdere nel far conoscere una possibile abbondanza del prodotto.

L' autore ammette anche che non tutti i quesiti hanno una soluzione facile: per l'acqua l'uomo ha la necessità di ridurre il consumo di quella potabile, aumentando il consumo di quella pulita non potabile, ottenuta con minor prezzo, per gli usi pubblici (lavaggio strade, fontane, innaffiatura giardini, gabinetti, e soprattutto industrie).

Una parte si potrebbe avere utilizzando le acque meteoriche, una parte recuperandola nell' ambito delle singole industrie, una parte dissalando l' acqua del mare con elettrodialisi, con filtrazione su membrane semimpermeabili, con l'estrazione mediante resine a scambio ionico, o con solventi. Come si comprende, i risultati sono raggiungibili con una legislazione adeguata e con una politica che faciliti queste realizzazioni indispensabili, ma non siamo affatto condannati a morire di sete.

La FAO ha detto a più riprese che circa la metà dei paesi in via di sviluppo è malnutrita, ma la cosa più incredibile è che basa queste affermazioni su delle ipotesi mai verificate: « quando chiesi la prova di ciò, il dr. Boerma ammise di non possederne alcuna » (p. 65).

Tra l'altro il termine di paragone è la dieta americana che, ormai è noto, non è affatto consigliabile da un punto di vista medico: il surplus calorico, caratteristico di questa dieta, a lungo andare è negativo quanto (se non in maggior misura) la sottoalimentazione. Conseguenze evidenti sono le turbe metaboliche che si instaurano: diabete, gotta, arteriosclerosi, obesità, litiasi colecistica, dislipidemia, flebopatie sono le malattie infatti che continuano ad aumentare e che hanno come fattore favorente o determinante gli eccessi della dieta.

Nonostante questo, considerando per un attimo accettabile questo valore di calorie introdotte, si ha la necessità, per produrre il cibo sufficiente, di 2.000 metri quadrati: esattamente la metà di quella superficie di terra col-

tivata ritenuta conveniente dal Club di Roma.

Come afferma Clark, « l'affermazione del prof. Ehrlich circa le 2.354 calorie che occorrono e le 2.420 calorie è gravemente in conflitto con il suo precedente giudizio secondo cui la scarsità di calorie riguarda il 20% della popolazione dei paesi in via di sviluppo (cioè dal 10% al 15% della popolazione mondiale). Infatti se la produzione media di calorie nel mondo fosse così vicina alla media dei fabbisogni minimi, sapendo che le nazioni più ricche consumano in una proporzione molto superiore al livello minimo, ne seguirebbe necessariamente che metà della popolazione mondiale e non solo il 15-20% starebbe vivendo al di sotto del fabbisogno minimo di calorie. Ma ciò non è vero » (p. 60). Clark continua affermando che anche la valutazione dei pesi medi somatici dei vari gruppi etnici è stata sovrastimata dalla FAO, e che, facendo calcoli più realistici, calcolando anche la fame in Cina, al massimo è il 10% del mondo ad essere mancante di calorie.

Con tali valori della FAO la Mac Arthur ha dimostrato, nel J. of Royal Statistical Society del 1964, che persino un terzo della popolazione giapponese sarebbe al di sotto della necessità minima di calorie, ma anche questo è falso.

In agosto, imperterrito, il direttore generale della FAO, il dott. Boerma, ha affermato che per fronteggiare i fabbisogni della popolazione mondiale del 74/75 si dovranno produrre 5 milioni di tonnellate di cereali in più rispetto allo scorso anno, pari ad un aumento del 5%. Ha sottolineato poi che i paesi in fase di sviluppo saranno quelli che verranno colpiti di più: ad esempio, l'India produrrà 5 milioni di tonnellate in meno per l'aumentato costo dei fertilizzanti.

Eppure, con qualche facile calcolo, si nota come l'India nel 70/71 abbia prodotto quasi 109 milioni di tonnellate di cereali che coprono in maniera adeguata il fabbisogno della sua popolazione (550 milioni). I valori pro capite che abbiamo considerato sono quelli dati dalla FAO, e cioè 2 q.li/anno/persona.

Tenendo presenti le statistiche della stessa organizzazione, si nota che gli incrementi dal '68 in poi dei paesi sottosviluppati non sono stati inferiori al 5%, che gli incrementi mondiali generali non sono stati inferiori al 10% e che leggi adeguate in Australia, in Canada, in America costringono gli agricoltori a produrre molto meno di quanto vorrebbero. Nonostante le affermazioni della FAO, quindi, possiamo essere abbastanza fiduciosi. Forse le affermazioni avevano valore psicologico, ma la psicoterapia non appare giustificata durante sedute ufficiali.

Per il futuro possiamo prevedere anche qualcosa di meglio. Se infatti, come dice Clark, la produttività delle terre da pascolo raggiungesse anche soltanto un decimo della sua potenzialità massima, avremmo una sovrabbondanza nella produzione di carne e latte. E incalza: « Supponiamo di voler prescindere dalle carni suine e dal pollame, prodotte con alimentazione granaria, soddisfacendo interamente il fabbisogno di carne con bestiame da pascolo... Si può ragionevolmente prevedere un rendimento un po' minore del doppio dei molto bassi standard produttivi dei pascoli calcolati in *The World Food Problem*. Va anche tenuto presente che in quel caso disporremmo di qualcosa come il 15% di terra agricola che altrimenti verrebbe richiesta per la produzione dei maiali e del pollame. Potremmo così provvedere ai fabbisogni di una popolazione mondiale di circa 39 miliardi sempre agli standard consumistici degli USA » (p. 90).

L'inquinamento, essendo legato più strettamente degli altri problemi ad un' immediata realizzazione nelle città più popolate, assume tinte più cupe: la cattiva volontà dei governi, la scarsa collaborazione dei cittadini e gli abusi gravissimi permessi da enti locali di manica larga ammettono una soluzione immediata soltanto attraverso gli stessi canali per mezzo dei quali il danno è avvenuto.

Una buona legislazione e un buon

controllo hanno fatto di Pittsburgh e di Londra città pressoché modello: persino il Tamigi, preservato da inquinamenti assurdi, ha riacquistato in breve tempo la sua pescosità.

Tuttavia il « clou » del libro, l'argomento da cui prende il titolo, è il problema demografico: ormai le posizioni relative ad un controllo dell'incremento o addirittura quelle che tendono ad una crescita zero sono diffuse, accettate, auspicate, ritenute socialmente valide.

Clark, rovesciando le posizioni di punta degli eco-catastrofici profeti, fa delle considerazioni alternative mantenendo piacevole la lettura.

Dopo aver spiegato che la teoria di Malthus « è proprio il contrario del vero » (p. 122), poiché è dimostrato che la popolazione non aumenta geometricamente e la produzione aritmeticamente, ma avviene prima l' aumento della popolazione e successivamente, causato proprio dall' incremento demografico, quello della produzione, ricammina la strada delle tribù primitive, che anche allora affrontavano l'ostacolo della sovrappopolazione: il passaggio dalla caccia all' agricoltura nel neolitico con la conseguente riduzione dello spazio necessario alla sopravvivenza e quindi alla possibilità di spazio vitale per altre persone, via via percorrendo tutti gli altri scalini per arrivare alla nostra epoca, in cui non abbiamo ancora imparato che, se si osserva la storia, sono perfettamente collimanti le esplosioni della civiltà e gli incrementi demografici: esempi ne sono la Grecia, l'Olanda, l'Inghilterra, ora gli Usa e l'Urss, nel futuro lo saranno inevitabilmente le nazioni che ora definiamo « in via di sviluppo ».

Questo è quasi calcolabile matematicamente: infatti « i teorici dell'economia hanno dimostrato che, fermi restando gli altri fattori, la crescita della popolazione può essere prevista come un elemento in grado di accrescere il tasso di risparmio del sistema » (p. 135).

Salta quindi in evidenza che le potenze mondiali (e purtroppo anche militari) non sono la Svezia e la Svizzera, avanzatissime tecnologicamente, con popolazioni però ridotte, ma l' America e l' Urss, ove la grandezza della popolazione si unisce alla perfezione tecnologica. In questi anni però nelle stesse il tasso di riproduzione è disceso a livelli molto bassi (1,1 - 1,2), appena sufficienti a garantire un minimo ricambio di uomini. Da ciò possiamo dedurre che queste nazioni sono destinate a lasciare il passo a quelle che mostrano più alti tassi di incremento demografico, se è vero che perfino tra i paesi sottosviluppati hanno un prodotto pro capite maggiore quelli con alto tasso di crescita rispetto a quelli con indici bassi (p. 135).

Kruscev nel 1955, pur revocando la decisione di Stalin che rendeva illegali aborto, divorzio e contraccezione, comprendeva tuttavia il valore economico dell'aumento numerico di un popolo, e si lamentava che i russi fossero poco prolifici!

D'altronde, a dimostrare che la limitazione delle nascite non apporta maggior benessere, c'è la Francia che l'introdusse nel 1870, ma non è poi diventata il paese più ricco del mondo. Sarebbe poi anche difficile eliminare dalla mentalità indiana la figura del figlio come sostegno della propria vecchiaia, se non a costo di violare o addirittura annullare quel retroterra culturale che è proprio di ogni popolo. Non sarà facile negare o distruggere la credenza dei Sebei, che vedono nei loro figli la possibile loro immortalità. La cultura, anche morale, di un popolo è la stratificazione di millenni di esperienza che non possono venire bruciati dalla nostra pretesa di dettare a tutti un certo modo di evolversi. Sarebbe molto meglio se fossero essi ad insegnarci nuovi modi di vita: ad esempio, una forma di famiglia nuova, non più la nostra « nucleare », isolata, chiusa, bensì una famiglia « estesa », come esiste già in Africa. Questa è diversa dalla « patriarcale »: patrimonio in comune, maggiore sicurezza economica (anche per la società), scambio di cultura e di mentalità al proprio interno, apertura maggiore di mente,

procreazione meno problematica. L'uomo potrebbe ritrovare in essa una valida dimensione durante la giovinezza (numerose alternative, minori necessità) e durante la vecchiaia (valore morale recuperato, libero dallo svilimento attuato in ricoveri sia pure modello).

Le nuove popolazioni, invece di essere comprese per dare quanto di buono vi era e vi è in esse e per acquistare fiducia nelle possibilità di realizzare la ricchezza nuova che possiedono, sarà bene che non s'aspettino di ricevere che frustrazioni da questi falsi scienziati, e che, superando la delusione e le difficoltà, cerchino di scoprire da sole la strada da percorrere.

Questi nuovi popoli sono troppo ricchi di verità per essere digeriti da questi eco - cannibali: dimostreranno con il tempo la falsa scienza e il nome di questi pseudo-scienziati, ipertrofizzato ora dalla moda, perderà qualsiasi significato positivo nella storia dell'uomo.

**P. O.**

**« LE MEDITAZIONI DI GUIGO I »** - Traduzione di Emilio Piovesan - Collana Analecta Cartusiana - J. Hogg, Salisburgo, 1973, pp. XLIX - 112.

*Le Meditazioni* di Guigo I (1083-1136), Priore della Grande-Chartreuse, sono state finalmente tradotte in italiano. La traduzione è opera del trevigiano prof. Emilio Piovesan, che è insigne latinista (infatti egli collabora alle più importanti riviste italiane e vaticane di lingua latina).

*Le Meditazioni* sono precedute da una puntuale introduzione che focalizza la figura e la spiritualità del grande Priore certosino, seguace di San Bruno.

Si tratta di un'opera assai importante per comprendere, nella sua reale profondità e ricchezza, la mistica e l'ascetica medioevale. Purtroppo, essa è sconosciuta al grande pubblico, anche cattolico (e pure agli stessi ecclesiastici), benché a suo tempo abbia avuto l'elogio del Gilson, che così si espresse: « In uno stile semplice e puro, con una padronanza perfetta dell'arte così difficile di saper dare una bella forma e cesellare un pensiero, Guigo I ci ha lasciato l'immagine commovente della propria vita interiore... E' riuscito, in modo veramente meraviglioso, a dire tutto dicendo il vero. Ma se egli dice il vero, lo dice anche bene. Indubbiamente questo contemplativo, che rinunciò a tutto, non rinunciò, come San Bernardo, a scrivere bene... E' lo sforzo intenso di un'anima tesa verso se stessa, per seguire la via della grazia e, seguendola fino all'amore che ne è la vivida sorgente, esprimerne la pura dolcezza, così che tutto il resto sembri vanità » (E. Gilson, *Présentation de Guiges Ier, le Chartreux*, pp. 165-166).

Il prof. Piovesan ha condotto la sua eccellente traduzione sul testo critico curato da Dom André Wilmart: *Meditationes Guigonis Prioris Cartusiae* (Paris, Vrin, 1936). Il lavoro gli è costato anni di fatiche e di ricerche, specie per il latino di Guigo I, ostico e lontano dalla nostra sensibilità linguistica. *Le Meditazioni* del Priore certosino sono, in pratica, un pregevole trattato ascetico medioevale, una raccolta di pensieri frammentari, che non seguono a priori un disegno organico, ma vengono messi sulla « pergamena » non appena è cessato il rapimento estatico. Essi toccano il cuore ed illuminano la mente, testimoniano dell'umiltà di Guigo I e dell'amore infinito che egli aveva per il Signore.

Dice bene il Piovesan: « Questi (pensieri) non sono un trattato ascetico o dottrinale, né i frammenti di un'opera organica né, d'altra parte, una vera e propria autobiografia, nel senso di *"Storia di un'anima"*. Sono la condensazione delle sue riflessioni, delle sue meditazioni e dei suoi infocati colloqui con Dio, fatti e tenuti nel raccolto silenzio della cella » (*op. cit.*, p. XLI).

Il traduttore italiano de *Le Medita-*

*zioni* si sofferma nell'*Introduzione* a tracciare i punti salienti della mistica e della religiosità del Priore certosino. Egli approfondisce: la solitudine nel pensiero di Guigo I, il silenzio della cella, il silenzio della mente, la pace del cuore, la contemplazione, la Veritas e la Bonitas.

La *cella,* ad esempio, non è, per Guigo I, un luogo solitario; si tratta della « dimora celeste » terrena, prefigurazione di quella del Paradiso, dove è possibile immergersi totalmente nel Signore lontano dagli affetti mondani. La *Veritas,* che è Dio, rivelato da Cristo « la più viva di tutte le realtà », è soprattutto « non solamente uno spettacolo da contemplare, ma un *bene* di cui bisogna appropriarsi: la Verità bisogna amarla appassionatamente e viverla » (op. cit., p. XXXVIII).

Per cui Guigo I possiede della Verità « una visione amorosa », e intende la *Bonitas* come luce, misericordia e bontà di un Dio perfettissimo e maestoso, torrente di ricchezze spirituali che si riversano sull'anima in adorazione.

Il presupposto primo richiede però il distacco dalla cura delle cose terrene: soltanto dalla solitudine e dal silenzio possono scaturire la contemplazione e l'ascesi mistica. Quest'ultima si ottiene, secondo il Santo Priore della Grande-Chartreuse, con quattro esercizi quali la preghiera, la meditazione, la lettura e la salmodia.

Queste *Meditazioni* sono, dunque, un gioiello, anche letterario, della mistica ed una rivelazione, per noi moderni, del mistero della Chiesa.

L'abissalità della Sposa di Cristo e della sua ragione di essere nel mondo è qui esplicitata con una forza, che non è possibile alla teologia modernista, tanto quest'ultima segue i rumori e le opinioni del tempo. Le grandi virtù cristiane rifulgono in una visione drammaticamente pessimistica che spera però nella salvezza eterna e nell'intervento risolutore del Signore, il vero Artefice e Signore della storia.

Il mondo è visto realisticamente come *miseria* ed *infelicità* quando non ottemperi al precetto primo che vuole l'uomo adoratore di Dio e non dell'uomo medesimo. L'amore al prossimo di Guigo I discende da Dio, e si riversa *totalmente gratuito* sul fratello.

Non ci può essere — avverte il Priore certosino — amore del prossimo senza il Signore, altrimenti si tratterebbe di un amore interessato, proprio della mentalità del « barattiere », nonostante le apparenze contrarie.

Sono, quindi, insegnamenti validi anche per i cristiani della nostra epoca.

*Le Meditazioni,* oltre alla loro densità teologica e dottrinale, oltre alla loro severità ascetica e al trasporto mistico, non trascurano il piccolo mondo che circonda Guigo I ed i suoi confratelli; si tratta, comunque, di « istantanee » non idilliache, in quanto da esse « egli sa trarre l'occasione per denunciare la vanità del mondo che passa, per dirci il pericolo delle "bellezze corporee" transitorie ».

La cultura del Priore della Grande-Chartreuse è specificatamente agostiniana e testimonia della fugacità del tempo e della labilità degli affetti e delle realtà terrestri. Essa si nutre della Sacra Scrittura (molti passi sono incisivamente commentati) e delle opere dei Padri della Chiesa. Il latino de *Le Meditazioni* — asserisce il prof. Piovesan — si esprime « caratteristico, nervoso, conciso, benché privo di qualsiasi pretesa letteraria ». In conclusione sarà bene accennare brevemente alla biografia di Guigo I, proprio perché del tutto ignorata. Egli nacque nel 1083 dalla nobile famiglia francese dei Saint-Romain, nel comune di Saint-Barthélemy-le Plain, posto sulla riva destra del Rodano.

Educato nella pietà, all'età di 24 anni abbandonò il mondo e si appartò nella solitudine della Grande-Chartreuse (Delfinato), dove vivevano ancora alcuni dei primi discepoli di San Bruno. Fu amico di San Bernardo di Chiaravalle, col quale tenne un vero e proprio Epistolario, in parte andato perduto. Diffuse, per primo, le abbazie certosine nel Sud della Francia, fece ricostruire nel 1132 la Grande-Chartreuse, distrutta da una

frana di neve e terra l'undici gennaio di quello stesso anno.

La Grande-Chartreuse di Guigo I occupa ancora oggi il medesimo posto solitario e selvaggio di 842 anni fa.

Il Santo Priore certosino si spense, all'età di 53 anni, il 27 luglio 1136, spossato dalla sua debolezza fisica.

*Le Meditazioni,* che ora il prof. Piovesan ci presenta nella traduzione italiana, costituiscono senz'altro un'occasione unica per gli studiosi di ascetica e mistica medioevale del nostro Paese (ma anche per il semplice fedele), che potranno così accostarsi più facilmente ad un'opera cristiana dalle « pagine troppo dimenticate », ma di « una straordinaria bellezza », alla quale, in ogni tempo, non sono mancati gli elogi per « la bellezza del genio e l'eccellenza della pietà », per dirla con il Gilson.

Occasione non solo e non tanto letteraria, quanto piuttosto stimolo di religiosa educazione cattolica.

**F. M.**

**RALPH M. WILTGEN: « LE RHIN SE JETTE DANS LE TIBRE »** - traduzione dall'inglese di Clément Deville - Cèdre, Paris 1974, pp. 302.

Il libro porta come sottotitolo « Le Concile inconnu » ed è il primo tentativo, a noi noto, di « storia » del secondo Concilio Vaticano. L'edizione americana è del 1967: il libro, dunque, è stato scritto con un'ottica più ravvicinata al fatto conciliare. La base del libro sono i resoconti dell'agenzia *Divine Words New Service,* che l'autore fondò, per i paesi anglofoni, durante il concilio: il testo risente di questa sua matrice che gli conferisce vivezza.

D'altro lato, è facile avvertire la mancanza di distacco nella valutazione dell'avvenimento, e quasi, si può dire, la mancanza stessa di una valutazione. L'autore ha una posizione precisa circa i fatti conciliari, in molti punti vicina a quella della minoranza, ma avere una posizione non è di per sé criterio di storiografia. La storia richiede sempre una considerazione ulteriore alla « brutità » dell'evento, una ricerca delle dimensioni meno visibili e più profonde. Queste non ci vengono quasi mai fornite dall'autore. Molto spesso il testo diviene un semplice reportage dei dibattiti nell'aula conciliare. Nessun personaggio prende rilievo o diviene comprensibile. Il carattere « cronachistico » del testo si manifesta ad ogni passo, sicché il testo non può essere considerato più di una ripresa più ampia e più connessa dei servizi stampa offerti al tempo del concilio dal padre Wiltgen.

In questi limiti il valore del libro è di fornirci quello che potremmo dire un primo sondaggio verso una considerazione « politica » del concilio. La « lotta per il potere teologico », come la definisce l'autore, si è esercitata mediante la formazione di gruppi diversi, in contrasto tra di loro. Il primo gruppo di pressione venne dato da quella che l'autore chiama l'« alleanza europea », costituita dalla convergenza delle posizioni dell'episcopato tedesco e di quello francese. Attorno all'asse portante di questa convergenza si schierarono gli episcopi belga, olandese, austriaco e dei paesi nordici.

La ragione-base di questo schieramento è anch'essa analizzabile abbastanza chiaramente in chiave politica: potenziare l'episcopato nei confronti della curia romana, realizzare un decentramento di potere nella Chiesa.

Il contrasto Frings-Ottaviani fu sotto questo punto emblematico. Su tale base, che in termini politici potremmo chiamare di corporativismo episcopale, fu possibile all'« alleanza europea » divenire rapidamente alleanza mondiale. La posizione della curia era malagevole, perché essa si trovava privata della diretta cauzione del papa, di cui difendeva i poteri. Giovanni XXIII sostenne in tutte le questioni decisive l'« alleanza europea »; e in questo senso si mosse all'inizio anche Paolo VI. Il papa rimaneva mediatore nella lotta tra la curia e l'« alleanza

europea ». A questo punto cominciarono a manifestarsi le reazioni all'« alleanza » all'interno dell'episcopato. Esse giungono però molto tardi, dopo l'inizio della III sessione (1964), e sempre senza raggiungere l'unità dell'« alleanza europea ». I gruppi di opposizione all'« alleanza » non riuscirono mai ad includere intere conferenze episcopali, come accadeva all'« alleanza », né a fondersi tra di loro. Uno di questi gruppi aveva anch'esso un carattere corporativo: definito « segretariato vescovi », esso aveva soprattutto lo scopo di difendere la posizione dei religiosi negli schemi conciliari. La teologia dell'« alleanza europea » era nei punti nodali una teologia di dialogo con le chiese protestanti, in chiave ecumenica: lo stato religioso non entrava in questa prospettiva, e l'« alleanza » preferiva riassorbire il discorso sui religiosi in quello sulla vocazione di tutti i cristiani alla santità. Ma la realtà dei religiosi era troppo rilevante ed imponente nella Chiesa perché l'« alleanza » potesse seguire questa linea. Su questo punto essa ottenne, nella commissione di teologia, che abitualmente egemonizzava, la prima sconfitta nel concilio, tra la seconda e la terza sessione. « La mano di ferro con cui l' "alleanza" reggeva il concilio, commenta il Wiltgen, era stata spezzata, perché si era formato un gruppo che aveva una potenza di organizzazione paragonabile alla sua » (p. 109). Tale gruppo aveva un carattere corporativo e difendeva solo un punto particolare.

Tra i gruppi organizzati il Wiltgen indica un gruppo di opposizione formato da trentacinque cardinali e da cinque superiori generali ed impegnato sulla questione della collegialità episcopale. Questo gruppo, che avrà, secondo il resoconto del Wiltgen, una importanza decisiva nella redazione della *Nota praevia* alla *Lumen Gentium,* rimane però rigorosamente anonimo. Anche quando deve parlare del suo presidente o dei suoi teologi, il Wiltgen non rompe mai l'anonimato. I limiti imposti alla prudenza del giornalista sono rimasti anche nel resoconto steso due anni dopo il concilio. Un altro gruppo era diffuso tra i vescovi di lingua inglese, ed era stato fondato dall'arcivescovo di Westminster, Heenan. Il più noto dei gruppi, che operò apertamente sul piano d'opinione, fu il *Coetus internationalis Patrum,* fondato dal vescovo di Diamantina in Brasile, de Proença Sigaud, e dal vescovo di Segni, Carli. I patriarchi orientali costituirono un gruppo di opposizione sulla questione dei rapporti con il giudaismo. Il formarsi di una opposizione all'interno del concilio condusse di fatto a un più diretto intervento del papa a partire dalla terza sessione.

La *Nota explicativa praevia* alla dottrina sulla collegialità della *Lumen Gentium;* il rinvio della votazione sul decreto circa la libertà religiosa; la proclamazione di Maria Madre della Chiesa, fatta dal papa dopo che la commissione di teologia non aveva incluso tale titolo nel capitolo della *Lumen Gentium* dedicato alla Vergine, furono i segni che la scomposizione delle forze contrarie all'« alleanza europea » era finita, e che ora era il papa stesso, entro certi limiti, a fronteggiarla.

Ciò apparve ancor più visibilmente nella quarta sessione. E precisamente nella questione delle fonti della rivelazione (su cui ci fu intervento personale del papa), del controllo delle nascite (su cui fu sensibile la reazione dei vescovi anglofoni alle richieste di modifiche radicali della posizione cattolica al riguardo avanzate dal cardinale Doepfner), del celibato ecclesiastico e dell'insieme dei lavori conciliari.

Questa è l'immagine del concilio che si ricava dal libro.

Non sembra che ciò giustifichi il sottotitolo dell'edizione francese: « Le Concile inconnu ». Questa, del Wiltgen, è l'esposizione ordinata dell'immagine pubblica del secondo Concilio Vaticano, considerato come fatto sociale, « politicamente ».

Ciò che più sorprende, usando il libro del Wiltgen come filo della memoria, è la differenza tra il concilio e il post-concilio. Il post-concilio ha manifestato una tendenza alla de-dogmatizzazione della Chiesa, ad un radi-

calismo liturgico ed ecumenistico, che il concilio non ha in alcun modo promosso o avallato. Ma qui bisognerebbe esaminare quei miti storici che hanno creato nella Chiesa il clima di incertezza e di crisi d'identità. Presentati da una pubblicistica abile (non si intitola *Concilium* la rivista del radicalismo teologico?), gli eventi conciliari sono stati visti come una frattura tra la Chiesa e il suo passato, un retournement della Chiesa cattolica, una sorta di autocritica storica, di cui il protestantesimo, il liberalismo, le ideologie politiche rivoluzionarie, l'edonismo, etc. sono di volta in volta apparsi come beneficiari.

Il contrasto tra la realtà e il mito del secondo Concilio Vaticano è notevole, tanto che varrebbe la pena di considerare la relazione tra concilio e post-concilio. Forse il fatto stesso che opinioni radicali, che elidevano anche frontalmente il dogma cattolico (si pensi alla questione della Tradizione o del primato), fossero state esposte in aula, ha reso possibile pensare che un'analoga e più grande libertà dovesse esistere anche dopo. Il ruolo del Rahner nel concilio e nel post-concilio è forse uno dei segni più indicativi dei vincoli che legano il radicalismo teologico dell'aula conciliare e la tendenza post-conciliare alla de-dogmatizzazione.

**G. B. B.**

**FRANK RANZATO: « LA VERITA' NELLA FOLLIA »** - Edizioni Mediterranee, Roma 1973, pp. 110.

Jung studiando gli schizofrenici scoprì che « in un gesto, in una parola, è concentrata un'intera esistenza », individuando così il « nucleo importante di alcune fasi ripetitive e di allucinazioni ricorrenti, di atteggiamenti abituali » (p. 7). Il libro nasce da questo spunto, ricorda nell'introduzione M. Tomaselli. Dopo aver passato in rassegna e brevemente spiegato per i profani i termini della materia psicanalitica, nonché la classificazione della tipologia umana redatta dal maestro, il Tomaselli lascia la parola a Frank Ranzato, il quale, già nella breve prefazione, giustifica la sua difesa degli schizofrenici, « pazienti per i quali il ricovero spesso si risolve in una reclusione a vita » (p. 27). E' giusto l'atteggiamento dell'autore nei confronti degli schizofrenici? Noi pensiamo di sì. Comprendere è amare, ci ricorda Frank Ranzato dando al lettore un quadro esauriente, pensiamo, della schizofrenia, e nello stesso tempo adoperandosi per sensibilizzare tanto l'opinione medica quanto quella dell'uomo comune ai problemi degli psicotici. E' osservazione di rilievo, anzitutto, la presenza della schizofrenia in tutti i paesi « civilizzati » in funzione, parrebbe, di mettere « fuori gioco » e nella situazione di « non nuocere » alcuni individui considerati in vario modo degli asociali soltanto perché inadatti al cliché dell'uomo socialmente integrato nella vita della comunità.

Ciò che l'autore tende a far risaltare è appunto che il comportamento dello schizofrenico è spesso simile a quello della parsona normale con in più uno stato di esaltazione che genera momenti di intelligenza superiore. In effetti la schizofrenia è un fenomeno in cui gli stati di coscienza si accavallano e i contenuti dell'inconscio si mescolano sotto forma di deliri e allucinazioni provocando la perdita del senso della realtà. Tale fenomeno, secondo Jung, sarebbe dovuto in primo luogo ad una intossicazione ambientale. Ognuno di noi ( Melania Klein) è suscettibile di regredire allo stato psicotico, dato che la schizofrenia è insita in ogni individuo, come già accennato. Tuttavia, portando il discorso più in là, il Ranzato sottolinea che nello schizofrenico si può spesso rilevare, accanto alla tipica deformazione della realtà, anche una visione più esatta della stessa, « al punto che i cosiddetti deliri diventano precise attribuzioni di significato ed intuizioni geniali » (p. 39). Attraverso la schi-

zofrenia avviene così un « emergere dalla coscienza di contenuti vivificanti e rinnovatori, di intuizioni geniali, di visioni profetiche, di attività creative, eccetera » (p. 39).

Per la verità, la scoperta junghiana degli archetipi collettivi (immagini mnemoniche dell'inconscio e nuclei di energia psichica) aiuta a chiarire molti aspetti della schizofrenia. Le immagini archetipiche più frequenti della schizofrenia, secondo il Ranzato, sono: a) la donna nuda, b) il diavolo, c) Gesù Cristo, d) il gatto mammone. Il primo archetipo rappresenta stranamente un « potere paralizzante » di terrore. L'immagine della donna nuda avente tale attributo è variamente riportata da alcune leggende celtiche. Ovviamente tale immagine non provoca grandi scuotimenti psichici nella persona normale producendo, al massimo, uno stimolo o reazione d'ordine sessuale.

L'archetipo di Gesù Cristo sarebbe, invece, il simbolo della « completa individuazione », l'aspirazione dell'uomo a diventare Dio, la sintesi dei contrari, morte e resurrezione, « l'idea primordiale di una rigenerazione ottenuta nel ventre materno » (p. 45), in cui la croce funge appunto da simbolo materno.

L'archetipo del diavolo è, in conformità alla tradizione, il simbolo della forza distruttiva e delle tentazioni in opposizione al mondo del bene, cioè l'archetipo dell'istinto in antitesi alla coscienza.

Il gatto mammone, per finire, è il simbolo dell'indipendenza prepotentemente desiderata dallo schizofrenico. Simbolo di forza, agilità, astuzia, il gatto è ancora considerato divinità tutelare in tante religioni primitive.

Escludendo i metodi di cura tradizionali, Frank Ranzato cita alcuni scienziati che propongono il rischio di lasciare libero sfogo alla tendenza « geniale » che hanno gli schizofrenici prendendo in considerazione le loro « immense possibilità ». Il nemico numero uno dello schizofrenico è l'ambiente che lo circonda e che frena le sue capacità creative. Da qui il primo compito dello psichiatra: scendere dalla cattedra e mettersi alla pari con il paziente. La psicoterapia di gruppo, usata in altri tipi di malattia mentale, non funziona con gli schizofrenici, in quanto essi agirebbero come fattore di attivazione per la loro tendenza a trascinare gli altri in reazioni inaspettate. La psicologia junghiana rivela che il *bordeline* (individuo al limite della schizofrenia) « attivando gli archetipi dei singoli componenti può creare, in ogni momento, i presupposti per una esplosione collettiva » (p. 56). C'è poco da obiettare: gli schizofrenici sono sempre dei trascinatori, dei *leaders*. Chi ha conosciuto degli schizofrenici prima che si scatenasse in loro la malattia, assicura di essersi trovato di fronte a persone dotate di un grado di intelligenza superiore. Sfortunatamente le loro capacità superiori « hanno fatto scattare nella massa dei brutti e degli informi, direbbe Nietzsche, il meccanismo della vera persecuzione » (p. 58). E' un'osservazione un po' forte. Comunque ciò porta il discorso ad un'altra considerazione: ambiente, famiglia, società sono alla base del « meccanismo persecutorio » che costringe l'individuo psicotico a muoversi in un ruolo inadatto e contrario alla sua natura. D'altra parte, socialmente parlando, questo tipo di individuo è «inutile » agli altri, specialmente in un sistema comunitario come il nostro che richiede molte forze-lavoro e ben poche forze-pensiero. Al grido di «schizofrenici di tutto il mondo, unitevi!» (p. 62) l'autore, al limite, auspica una rivoluzione di filosofi, artisti e intellettuali per promuovere un rinnovamento sociale meno alienante di quello attuale. Non si può continuare a mettere «fuori gioco » individui considerati « pericolosi » perché dissentono nel comportamento e nel pensiero dagli individui cosiddetti normali. Questo è l'appello più appassionato di Frank Ranzato, che ricorda ancora come la disfunzione fisica prepari la malattia psichica, da cui la definizione di determinati disturbi in psicosomatici. L'autore pone fra queste malattie anche il cancro, citando in proposito P. Solié e M.

Klein, e gli « sconvolgimenti emotivi » provocati dalla società in senso lato nelle strutture schizoparanoidi. Ma nel caso specifico della malattia mentale l'ultimo stadio è la follia disgregatrice della personalità.

Gli artisti in genere (G. E. Morselli) sarebbero caratterizzati da personalità schizoide, cioè dalla « capacità di regressione cosciente e arricchimento attraverso il confronto diretto con simboli archetipici » (p. 67). Tale opinione è contestata da C. Ferrio e da G. Stertz. Per Jung l'artista schizoide si riconosce dalla mancanza di un sentimento unitario e dalla figura frammentaria. A suo tempo Jung riconobbe in Picasso questo tipo di artista. L'arte moderna, caratterizzata dalla frammentarietà, dalla semplificazione e dalla regressione, è un'arte schizoide. Molti scienziati, come Oppenheimer, Einstein e Galileo, sono caratterizzati da un'intuizione delirante, cioè senza spiegazioni logiche, e dalla loro stranezza di comportamento. Nello schizoide religioso l'io viene « completamente investito e dilaniato » da una rivelazione folgorante. Però, sottolinea l'autore, non si tratta del « Dio luminoso del giorno, ma di una discesa verso il Dio absconditus, che giunge a strati psicologici profondi, un Dio arcaico che non soddisfa le esigenze dell'etica moderna » (p. 74), nel senso che rievoca risonanze primordiali. Qui il Ranzato accenna al fenomeno che pone in rilievo, per quanto concerne il cristianesimo, aspetti e relazioni fra Sacre Scritture e comportamento dello psicotico che cerca di aderire al modello evangelico mediante l'identificazione con il protagonista. Al riguardo l'autore sostiene che il soggetto ha le capacità di comunicare con la divinità che è in sé; e porta ad esempio i numerosi casi di individui caduti in preda a follia religiosa nell'America Latina durante gli anni della dominazione spagnola: i vari Soleras, Santos Aatahllpa, Obera, Antonio Conselheiro, che si identificarono in Gesù Cristo. Il tipico *leader* politico, colui che sa trascinare le folle, è per natura uno schizoide. Su questo punto non vi sarebbero dubbi: soltanto il capo schizoide ha le qualità « magnetiche » per ridestare gli « archetipi » nelle masse.

Nella realtà primitiva dello schizofrenico ha una parte importante la magia, dato che il soggetto riesce a concepire una relazione fra cose di natura diversa, che sfugge al normale individuo. L'associazione di idee, per cui il passaggio sotto una scala è considerato foriero di sfortuna, o il numero tredici è collegato alla buona sorte, così come i vari altri segni di superstizione, verrebbe dal pensiero magico dello schizoide. Senza dubbio fra i pazienti affetti da *dementia praecox* sono innumerevoli quelli convinti di essere maghi o streghe.

Quanto alla vita sessuale degli schizofrenici i disturbi sono di vario genere, ma qui, dice l'autore, non c'è un particolare tipo di perversione che si discosti troppo da quelli praticati dalla cosiddetta persona normale. Più preoccupante per l'uomo comune, cosiddetto normale, il fatto che gli psicopatici non si trovano tutti sotto controllo negli ospedali psichiatrici, cioè ve n'è un buon numero in libera circolazione. Ma di ciò credo siano tutti convinti, sebbene non vi sia un particolare aspetto esteriore a connotare la tipologia, a parte la costituzione displastica — disarmonia dei rapporti fra i singoli elementi corporei — prima della manifesta conflagrazione. Interessante, infine, constatare che i famosi allucinogeni, tra cui l'acido lisergico, LSD, provocano gli stessi effetti della schizofrenia: « La pazzia che viene condannata e sbeffeggiata all'aperto, viene ricercata di nascosto e pagata a fior di biglietti da mille, laddove toccare la pazzia per un momento renderà intollerabile la necessità di ritornare normale » (p. 106).

E' forse il caso di notare allora come questa società sia contraddittoriamente « razzista » nei riguardi degli schizofrenici, quando per altri versi, e non senza risvolti di vizio, è già così pericolosamente malata?

**F. G.**

**MARCEL GRANET: « LA RELIGIONE DEI CINESI »**, a cura di Bianca Candian, Adelphi, Milano 1973, pp. 192.

Quale ragione ha consentito a Marcel Granet di dare, nel 1922, a una sua opera un titolo come: *La religion des Chinois*? I cinesi avevano forse un'unica religione? Non era forse un dato acquisito da parte dei geografi che in Cina fossero presenti (oltre ad altri gruppi minori) tre religioni principali riconducibili rispettivamente a Lao-tseu, Confucio e Buddha? E in passato non vi erano forse state altre forme di culto? Una storia che va dalle primordiali forme di religione contadina ai primi decenni del ventesimo secolo non si sarebbe, più adeguatamente, dovuta intitolare « Le religioni della Cina »? Queste domande non sono, come potrebbe sembrare a prima vista, oziose, né si configurano quali semplici distinzioni di natura soltanto terminologica; alle loro spalle, infatti, si trova la stessa peculiare visione che Granet ha della storia e in particolare della Cina.

Pietro Citati, nel corso di un articolo dedicato ad altro argomento *(Corriere della Sera,* 23/7/1974), ha occasione d'affermare: « Con tutti gli strumenti che gli offre la scienza, accostando pazientemente le testimonianze, integrando le lacune, raccogliendo le analogie più lontane, avvicinando la carta, le parole e le pietre, egli [lo storico] cerca di ricostruire il perfetto equivalente di ciò che un tempo era accaduto. Qualche volta — sebbene sempre più raramente — il miracolo avviene. Ciò che da migliaia d'anni viveva sepolto nel regno della morte, ritorna in vita, identico a come era stato. Ecco Cesarione insinuarsi nei versi di Kavafis; la Grecia micenea in quelli di Goethe; ecco le signore di Port-Royal nel libro di Sainte-Beuve; la costellazione dei pensieri che attraversò la mente di un mandarino negli studi di Granet... ». Per quel che riguarda Granet — sugli altri esempi non sono in grado d'esprimermi — Citati è nel giusto. La frase risulta vera non tanto come felice espressione per indicare un'opera storica riuscita, quanto come indice di un vero e proprio « ribaltamento », che a un certo punto non si opera più dall'esterno con la paziente meticolosità dello storico, ma tutto si rivive e si ripensa dall'interno. La peculiarità del metodo di Granet consiste in questo capovolgimento dei termini stessi della ricerca, la quale, dichiaratamente storica, tende invece a farsi genetica e (come scrive Bianca Candian nella sua breve *Avvertenza*) ad « avvicinarsi sempre più ai modelli originali precostituiti all'interno di una società, quella cinese, tanto da coglierne quella che oggi verrebbe definita la "struttura" » (p. VII). La ricostruzione del passato basata su uno specialistico lavoro di documentazione culmina nel ripensare « in proprio » il passato, cioè, in pratica, nella stessa abolizione dello studio del passato e nello spostamento dell'attenzione su quegli elementi dinamici, eppur costanti, propri della civiltà cinese. Questa operazione si concretizza, principalmente, nel far coincidere la « civiltà contadina » con l'« universo cinese » e nel riferire a questo *fondo* le categorie proprie della speculazione cinese.

Appunto in questa prospettiva il passato della Cina viene presentato come fatto totale, dove gli aspetti del culto, della lotta politica, del pensiero, della mitologia e della vita sociale si collegano tra loro punto per punto, in accordo col carattere di compattezza che definisce la civiltà cinese. Operando in tal senso, il Confucianesimo, il Taoismo e, in seguito, il Buddhismo vengono così ricondotti al gran *fondo* cinese, che è rimasto costante dietro tutti i violenti mutamenti della storia. In questo senso il titolo *La religion des Chinois* ha già trovato una sua giustificazione.

Ma noi sappiamo anche qual è il *fondo* cinese, sappiamo cioè che esso giace nel cuore della « civiltà contadina ». Perciò nessun capitolo è tanto importante quanto il primo, dedicato

alla primordiale religione contadina. Esso proprio perché, come dichiara lo stesso autore (p. 7), soggetto a una maggior opzione personale, costituisce la chiave di lettura dell'intero libro: « Senza questo capitolo, in cui cerco di mostrare quello che era l'antico fondo religioso della razza, come capire lo sviluppo della religione ufficiale nelle sue due forme successive (...), e la tattica delle sette che, a spese di questa religione impoverita, hanno voluto rinnovare lo spirito religioso e hanno dato alla loro fede conquistatrice un aspetto nazionale o popolare, prelevando dal medesimo fondo antico elementi disintegrati di credenze o di culti? E forse si tratterebbe, in complesso, del medesimo fondo che si potrebbe ritrovare interrogando la massa contadina, che è la sostanza stessa del paese, per descrivere lo stato presente della vita religiosa » (p. 7). Il primo capitolo, parlando del primordiale mondo rurale e delle antichissime feste di primavera e d'autunno, getta le basi per convincerci che « il sentimento che il mondo naturale e la società umana sono strettamente solidali, è stato l' elemento di fondo di tutte le credenze cinesi » (p. 23). Non il mondo della storia, ma la compenetrazione della società con il mondo naturale forma il centro dell' « universo cinese ». Forniamone, tra i moltissimi possibili, tre brevi esempi, trascrivendo tre passi relativi a tre diversi periodi.

Il primo, il più lungo, si riferisce all'epoca feudale: « Quando la Virtù regale è perfetta, da vero Figlio del Cielo, il Sovrano sa identificare la propria vita coll' Ordine dell' Universo (...).Vi è un eclissi: immenso disastro (...). Significa che « nella signoria delle quattro regioni c'è stata una carenza di governo »; il re è responsabile, spetta a lui ristabilire l'ordine. Batte egli stesso il grande tamburo; mette tutta la sua gente in stato d'allarme; tutti i vassalli sono presenti, quelli dell'Est vestiti di verde con lo stendardo verde e la lancia a due lame, quelli del Sud vestiti di rosso con lo stendardo rosso e la lancia ad uncino, quelli dell'Ovest rivestiti di bianco e lo stendardo bianco, quelli del Nord, vestiti di nero con lo scudo e la bandiera nera, tutti, intorno al sovrano e ai fedeli della capitale, vestiti di giallo, tutti i vassalli delle quattro regioni formano il quadrato: lo spazio è ricostruito, il tempo riprende il suo corso, la luna e il sole ritrovano la loro strada e proseguono correttamente il loro cammino: la Virtù regale è stata restaurata nella sua forza » (pp. 58-59).

Il secondo è una brevissima frase relativa al taoismo: « Il taoismo non sarebbe cinese se l'idea di una partecipazione dell'uomo all'Ordine Universale non vi occupasse il posto centrale » (pp. 138-139).

Il terzo si riferisce alla Cina dei primi decenni del secolo: « Quando, in una città cinese, risiede una colonia abbastanza grande di persone appartenenti a una medesima provincia, si forma un'associazione che s'incarica di trasportare i defunti nel loro paese natale. Tali trasporti non sono motivati, come da noi, da sentimenti abbastanza artificiali in cui entra anche lo spirito d'ostentazione, ma sono imposti da una credenza semplice e profonda: la sostanza di un morto appartiene alla terra materna » (pp. 185-186). E' proprio questo *fondo* a costituire *la* vera religione dei cinesi.

Non è troppo sorprendente che il procedimento di Granet di ricostruire geneticamente dall'interno una civiltà abbia sconcertato altri dotti sinologi. Riferendosi ad un'altra opera di Granet: *La pensée chinoise* (trad. it., Adelphi, 1971), uno dei massimi sinologi viventi, Joseph Needham, così si esprime: « A suo modo, un'opera di genio ». E' chiaro che per un severo storico e filologo il definire un lavoro « opera di genio » significa ritenerlo sprovvisto di « rigore scientifico », cioè dell'unica dote realmente importante. Non meraviglia perciò che un altro noto sinologo, H. G. Creel, nella sua opera: *Chinese Thought from Confucius to Mao Tsê-tung* (trad. it., Armando, 1973) possa tranquillamente ignorare, per coerenza con la sua impostazione « empirico-anglosassone », la stessa esistenza di Granet. Tutta-

via pare proprio che non il « rigore scientifico », così irrimediabilmente lontano dal mondo a cui si applica, ma il tentativo di ripensare « astoricamente » dall'interno la civiltà cinese sia il modo più confacente per sperare di comprendere qualcosa di quella grande, quanto remota, tradizione.

**P. S.**

**G. BATTISTA GUZZETTI: « L'IMPRESA MODERNA »** - Marietti, Torino 1973, pp. 172.

Il libro si può riassumere in poche parole: prima parte gradevolmente lucida e sintetica nel descrivere la situazione reale del mondo del lavoro e la sua evoluzione, o involuzione, dal tempo passato a oggi, mentre la seconda e terza parte mettono in risalto l'azione della Chiesa per migliorare la situazione. Invero, l'autore qui si limita a riportare soltanto ciò che la Chiesa, attraverso i suoi papi e i suoi teorici, ha enunciato o progettato. Ma resta da considerare che il libro fa parte di un trittico intitolato « Chiesa ed economia », per cui gli altri due volumi lo completano.

E' un libro da leggersi, in quanto l'autore analizza con nitida esposizione lo sviluppo storico dell' impresa moderna da tutte le angolazioni, dal periodo precapitalistico a quello capitalistico, sia nei modi dell'evoluzione tecnologica (fonti di energia, materie prime, macchinari, divisione del lavoro, catena di montaggio, automazione) sia in quelli dello sviluppo dimensionale, del prodotto, delle tecniche di vendita, del mercato, del consumo, ecc.

L'autore si dedica in primo luogo all'esame dello stato generale del lavoratore, rimanendo la figura dell'operaio il modello tipico. Il lavoratore d'officina è spesso un individuo allontanato dalla propria terra e dal ceppo familiare, escluso sempre dalla sfera decisionale dei dirigenti, immesso a forza in un lavoro meccanizzato, professionalmente dequalificato. Una volta, ricorda l'autore, il lavoratore aveva il *mestiere,* adesso ha soltanto il *posto.* Lo *stress* del lavoro moderno incide fortemente sull' equilibrio psico-fisico del lavoratore: particolari disagi e disturbi fisici sono dovuti agli attuali metodi di lavorazione e ai mezzi meccanici di produzione. Sono noti gli effetti della diminuzione del rendimento (a danno dell'imprenditore) e dell'alienazione (a danno del lavoratore).

Inoltre — è il cliché caratteristico del sistema economico su base capitalistica — produzione e consumo hanno avuto un tipo particolare di evoluzione, con il risultato di un crescente dominio della prima sul secondo, e con l'ingresso del potere pubblico nell'impresa e nell'economia.

Nella seconda parte l'autore esamina le prospettive per una riforma dell'impresa. Naturalmente vengono considerati i due punti di vista più contrastanti a questo riguardo: quello di impostazione neocapitalistica e quello marxista. L' applicazione, finora, ha dato risultati negativi in entrambi i casi. Non si sono registrati che « tentativi tendenti ad eliminare la separazione fra portatori di beni strumentali e prestatori d'opera » (p. 78), « tentativi tendenti a sorreggere l'interesse economico, lasciando inalterato lo schema giuridico dell'impresa capitalistica » (p. 80), « tentativi tendenti a inserire in qualche modo i lavoratori nella responsabilità dell'impresa » (p. 81), « tentativi tendenti a rompere il gigantismo e l'anonimia dell' impresa » (p. 85), « le relazioni umane » (p. 85) e i « tentativi tendenti a riformare lo Stato » (p. 86).

L'autore passa quindi a considerare l'orientamento dell'insegnamento cattolico prima della «Rerum Novarum», insegnamento successivamente portato a definire il superamento del rapporto salariale, l'accettabilità e la necessità di tale rapporto, nonché la « soluzione corporativa » (p. 104). Si sofferma, poi, sugli insegnamenti e orien-

tamenti dei vari papi a partire da Leone XIII (« un salario inferiore, anche se liberamente accettato, costituirebbe un'offesa alla giustizia »).

Nel 1894 lo studioso cattolico Giuseppe Toniolo enunciò la necessità di una compartecipazione di tutti gli interessati alla vita dell'impresa in condizioni di beneficio e responsabilità per ogni categoria. Fu uno dei precursori della « cogestione ».

L'insegnamento di Pio XI è raccolto nella *Quadragesimo Anno*, ed è rivolto ad inquadrare la questione del salario e del sindacato senza nascondere « le sue preferenze per qualche forma di ordinamento corporativo; le riserve che fa vanno all'impregnazione politica di cui soffriva da ogni parte il corporativismo fascista, non al corporativismo come tale » (p. 114).

Pio XII si occupò della forma dell'impresa e dell'ordinamento economico nell'enciclica *Sertum laetitiae* del 1939, ribadendo poi il concetto della concordia sociale nel 1953. L'autore cita in proposito anche parecchi discorsi tenuti in diverse epoche, in cui Pio XII chiarisce il concetto della proprietà privata e l'atteggiamento della Chiesa che « non mira a proteggere per principio il ricco e il plutocrate contro il povero e il non abbiente », ma « ad impedire che l'operaio sia condannato ad una dipendenza e servitù economica, inconciliabile con i suoi diritti di persona » (p. 119).

L'insegnamento di Giovanni XXIII è invece nella *Ad Petri cathedram* del 1959 e soprattutto nella *Mater et magistra* del 1961, nelle quali ripropone il tema della partecipazione dei lavoratori alla vita dell'impresa e alle decisioni economiche pubbliche in uno schema che coinvolge tutta la struttura del sistema. Nella *Gaudium et spes*, infine, Giovanni XXIII ripete il concetto del lavoro inteso all'affermazione e allo sviluppo della dignità dell'individuo.

Le prese di posizione di Paolo VI sull'argomento sono esposte nella *Populorum progressio* e nella *Octogesima adveniens*. Esse indicano soprattutto la priorità dell'uomo sul lavoro: il lavoro « deve essere al servizio dell'uomo, di ogni uomo e di tutto l'uomo » (p. 133).

Nella terza parte, infine, viene contemplata la possibilità di una soluzione prettamente cristiana dei problemi dell'impresa in merito ai beni e ai servizi da produrre, alle ricerche di mercato, ai mezzi di produzione, considerando fabbrica ed ecologia, la posizione dell'operaio rispetto alla retribuzione e alla gestione, le posizioni degli azionisti e del potere pubblico.

Il libro si conclude con la citazione di un passo preso da un discorso di Paolo VI tenuto nel 1969 all'Organizzazione Internazionale del Lavoro, nel quale il pontefice mette in risalto l'esistenza di una forza spirituale che, sotto la guida di Dio, spinge gli uomini all'edificazione del mondo.

F. G.

# Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 3.200
Estero L. 4.000

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

**OFFERTA SPECIALE AGLI ABBONATI**

L'editore Stringa ha pubblicato un libro del cardinale Giuseppe Siri, « Non per noi Signore » (due volumi in cofanetto, pp. 701, lire 5.000), una diagnosi pastorale di un arco di tempo denso di avvenimenti, i quali partono dall'Italia del dopoguerra, passano per il periodo della ricostruzione economica e politica, per gli anni della raggiunta maturità come società industriale, per le tensioni spirituali e sociali dell'età tecnologica.

Gli abbonati a « Renovatio » possono ottenerlo, cumulativamente alla sottoscrizione dell'abbonamento, versando sul c/c postale della rivista la somma complessiva di lire 6.000, senza ulteriori spese.

# LIBRI RICEVUTI

**Pavel Florenskij: « La colonna e il fondamento della verità »** - Rusconi, Milano 1974, pp. 812.

**Leónidas E. Proaño: « Concientización evangelización política »** - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 186.

**José Luis Larrabe: « La iglesia y el sacramento de la unción de los enfermos »** - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 212.

**Dietrich Bonhoeffer: « Creer y vivir »** - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 163.

**Ruggero Orfei: « I tabù della dottrina sociale cristiana »** - Coines, Roma 1974, pp. 202.

**Antonio Alonso: « Iglesia y praxis de liberación »** - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 266.

**Juan Esquerda Bifet: « Nosostros somos testigos »** - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 354.

**Jean Daniélou: « La cultura tradita dagli intellettuali »** - Rusconi, Milano 1974, pp. 96.

**Zoltan Alszeghy-Maurizio Flick: « Come si fa la Teologia »** - Paoline, Alba 1974, pp. 213.

**Jürgen Moltmann: « El lenguaje de la liberación »** - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 185.

**Roberto Fernández Retamar: « Martí nel suo (Terzo) Mondo »** - Jaca Book, Milano 1974, pp. 138.

**Robi Ronza: « La politica della casa nei paesi del MEC »** - Jaca Book, Milano 1974, pp. 384.

**Henri de Lubac: « Las iglesias particulares en la iglesia universal »** - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 254.

**Hans Urs von Balthasar: « Sorelle nello Spirito » (Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione)** - Jaca Book, Milano 1974, pp. 348.

**Clovis Lugen: « La vocazione cristiana in questione » (a partire dalla storia dei monaci d'Aulps)** - Jaca Book, Milano 1974, pp. 218.

**Eduard Schweizer-Alejandro Díez Mache: « La iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto »** - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 150.

**F. Wilhelm Marquardt: « Teologia e socialismo » (l'esempio di Karl Barth)** - Jaca Book, Milano 1974, pp. 340.

**Helmut Schoeck: « L'invidia e la società »**. Rusconi, Milano 1974, pp. 337.

**U. R. Penello: « Al di là del pensiero e della storia »** - Esca-Lief, Vicenza 1974, pp. 445.

**« Ambrogio di Milano » (aspetti del ministero pastorale di un vescovo del secolo IV. l'esegeta e il maestro di vita spirituale)**. Jaca Book, Milano 1974, pp. 217.

**« Università degli studi di Lecce: bollettino di storia della filosofia »** - Milella, Lecce 1974, pp. 397.

**P. Valadier: « Nietzsche et la critique du Christianisme »** - Edition du Cerf, Paris 1974, pp. 607.

**« San Tommaso e il pensiero moderno »**. Pontificia Accademia di San Tommaso - Città Nuova Editrice, Roma 1974, pp. 330.

**« San Tommaso e l'odierna problematica teologica »** - Pontificia Accademia di S. Tommaso - Città Nuova Editrice, Roma 1974, pp. 343.

# POSTILLE

« REPETITA JUVANT » — *La ripetizione delle medesime formule e dei medesimi formulari liturgici è oggi al centro di una particolare crisi della preghiera. E non si tratta soltanto di un fenomeno tipico del cristianesimo, ma di ogni religione che usi esprimersi con un determinato vocabolario e « prontuario » di testi fissi. Si veda, ad esempio, quanto avviene anche nel Giudaismo (*Ascolta, Israele *e altre formule che si ripetono periodicamente).*

*Oggi ci si rende particolarmente conto del pericolo di una sclerosi che incombe sulla parola umana. Proprio quando si rivolge a Dio, essa dovrebbe essere l'espressione esuberante o comunque autenticamente profonda di tutta la nostra esistenza. Invece talora si riduce alla semplice riproduzione meccanica di fonemi che non « dicono » più nulla a noi — e in quale misura potranno allora significare qualcosa di valido e dire questo « qualcosa » a Dio?*

*L'uso frequente delle medesime espressioni rischia di sfociare in un costume abitudinario in cui le parole stesse sfuggono al controllo dell'intelletto e del cuore. Manca apparentemente lo stimolo ad impegnare l'attenzione che ormai sembra superflua (« si sa già tutto ») e che svanisce nel nulla di una completa indifferenza — lontana dall'estasi e dalla preghiera senza pensieri e senza forme dei mistici! —, quando non si sofferma più o meno compiaciuta su una sequela di distrazioni (interessante al riguardo sarebbe un discorso sulle distrazioni, la cui funzione rivelatrice del contenuto determinante del subconscio può essere paragonata a quella dei sogni). E' innegabile che è molto breve il passo dalla ripetizione frequente all'indifferenza, dalla liturgia alla letargia: i testi che dovrebbero aiutare a porsi dinanzi a Dio sono talvolta il mezzo per cui ci si allontana dalla sua presenza.*

*Bastino queste brevi osservazioni per affermare che esiste il problema e che la soluzione è quanto mai urgente. Perché, in ultima analisi, si tratta di stabilire e mantenere oppure di troncare e affievolire il nostro rapporto con Dio. La soluzione più immediata, e apparentemente più ovvia, è offerta dai numerosi e diffusi tentativi di aggirare l'ostacolo: si sfornano a ritmo continuo e sempre più crescente nuove formule ed interi formulari sia per la preghiera personale sia per quella liturgica (secondo E. J. Lengeling alla fine del 1971 circolavano sotto varie forme circa 400* nuove *preci eucaristiche ed alcune raccolte hanno raggiunto con diverse edizioni una tiratura di decine di migliaia di copie). Il risultato immediato è evidente: la novità desta sempre interesse, attenzione. L'*homo faber *è essenzialmente una persona curiosa. Inoltre sembra quasi di sentirsi di più a proprio agio. Nella maggior parte delle nuove proposte non si parla soltanto e prevalentemente di Dio. E' messo in risalto l'uomo che lentamente cerca di mettersi al centro degli interessi con il manifestare tutti i risvolti della sua esistenza sballottata qua e là tra il lavoro assillante e l'ozio parassitario, l'oppressione e la rivoluzione, l'amore e l'indifferenza, le tante paure e le innumerevoli illusioni... Ma anche senza arrivare a questi esempi « attuali », che troppo facilmente indulgono a situazioni contingenti e labili, gli stessi nuovi libri*

*liturgici ufficiali offrono una grande varietà di alternative e di « novità » capaci di animare la preghiera. La maggior parte dei temi più suggestivi dell'antica eucologia latina è ora presentata in una dovizia di testi che, d'altra parte, non ignorano la mutata sensibilità religiosa dei tempi moderni (cfr., ad esempio, i temi veramente incompresi, ma comunque accolti negativamente e quindi giustamente precisati, della « perfidia » giudaica, del «disprezzo del mondo », ecc.).*

*Più comprensibili e maggiormente stimolanti all'inizio della riforma liturgica, anche questi testi — oltre a testi nuovi in senso stretto, si tratta pure di traduzioni —, ripetuti a scadenze annuali, mensili, settimanali e anche giornaliere, cominciano a fare sentire il logorio dell'uso. Il loro mordente rischia di sbiadire nella misura in cui si conoscono, o meglio, si crede di conoscerli. Il nocciolo del problema sta appunto qui: nella conoscenza di questi testi. Per essere autentica, essa non può limitarsi all'ambito razionale. I testi sacri, sia liturgici sia scritturistici, sono affrontati con profitto e adeguatamente soltanto con una conoscenza sapienziale. Il giorno in cui si riduca il contenuto dei brani liturgici e scritturistici alla misura delle proprie capacità intellettive, limitate ulteriormente dalle esigenze e dalle esperienze personali, essi riveleranno un contenuto limitato quanto lo è la propria ristrettezza spirituale e culturale-teologica. Ed allora è facile che dopo un primo contatto, ancorché valido e apparentemente stimolante, non si cavi più nulla... da se stessi.*

*Nel rapporto dialogico tra noi e Dio, noi e la Chiesa, nei due momenti forti dell'ascolto — lettura della Sacra Scrittura e della celebrazione liturgica, l' « oggetto » siamo noi. Siamo noi che dobbiamo conformarci alla Parola, non essa a noi. Così soltanto la voce di Dio e della Chiesa possono penetrare nel cuore come la rugiada di cui parla Isaia. Una voce che dobbiamo interiorizzare in un lento stillicidio grazie al quale ogni fibra del nostro cuore possa trasformarsi sul modello della voce accolta dall'intelletto. Ogni Parola — al limite il singolo vocabolo, più frequentemente un brano o un'idea dominanti — viene allora recepita come un particolare incontro misterioso con Dio e la Chiesa. Un incontro che non si può improvvisare né sospendere, ma che esige per sua natura di essere preparato e prolungato.*

*Tutto questo avviene a due condizioni fondamentali:*

*a) che non ci si lasci attrarre nel vortice della « novità » che colpisce soltanto superficialmente. In genere le novità fini a se stesse non lasciano alcuna traccia profonda nella vita, se non una grande noia che invano si cerca di superare gettandosi affannosamente su altre « novità »: un vicolo cieco che si fa sempre più angusto. Come ha affermato il cardinale J. Suenens in un altro contesto, « chi sposa la moda oggi, domani è vedovo ».*

*b) nella fede dobbiamo convincerci che il contenuto della Parola di Dio e della Chiesa trascende sempre la nostra esperienza individuale. Non si potrà mai esaurire il mistero delle Scritture e della Liturgia; non potremo mai esprimere adeguatamente i sentimenti che la Chiesa ci invita a cogliere e a scoprire in noi — Chiesa — per poterli poi « svelare » al Padre. Una certa varietà e novità ci potrà destare dal torpore a cui la nostra debolezza ci condanna quasi inesorabilmente. Ma l'essenziale è scoprire nei testi più « noti » l'inesauribile* novità *dell'incontro con Cristo. La lettera può rimanere inalterata, « invecchiare »: sempre nuovo e ridente deve essere il cuore vivificato dallo Spirito. Egli conduce alla scoperta affascinante*

*dei misteri di Dio e della Chiesa l'anima che persevera sui medesimi testi picchiando e bussando finché lo Spirito stesso apre e svela la pienezza della conoscenza di Cristo.*

*La Parola ascoltata e pronunciata, a parte il significato « letterale » che le è proprio nel suo specifico contesto biblico e liturgico, diviene il luogo di una particolare esperienza di Dio e della Chiesa. Dopo tale esperienza « primaria » essa ne diviene il « simbolo »: ri-presenta e ri-attualizza la stessa esperienza, ma la apre parimenti a nuove dimensioni e colorazioni, che la presenza dello Spirito nel cuore rivela progressivamente all'anima che non si stanca di « ruminare », di alimentarsi di quella stessa Parola, sempre uguale e pur sempre diversa.*

*A queste condizioni anche la Parola scritturistica e liturgica può espandere le proprie energie e non cadere vittima di certe concezioni « magiche » che troppo facilmente la depauperano e coartano. L'efficacia della Parola non è legata principalmente alla sua pronuncia, ad una materiale « esecuzione » impeccabile, ma neppure ad una intellezione razionale del momento. Essa è veramente efficace nella misura in cui può penetrare progressivamente nel cuore. Poco per volta ogni ripetizione acquista una sua fisionomia: non è più la riproduzione meccanicamente fedele — e annoiante — di quanto era già stato capito e detto altre volte. E' invece una variazione nuova su uno stesso e identico tema che viene « suggerito » da testi sempre uguali. Tema che, bisogna ammetterlo, non sarà mai colto nella sua pienezza perché è Dio stesso, l'Ineffabile. E non ci si meravigli di questa particolare esperienza di Dio: una forma analoga la si ritrova in una fondamentale esperienza musicale del mondo mediterraneo nel maqam semitico, nel raga indiano e in molti canti « maqam » degli antichi repertori liturgici latini. Composizioni musicali la cui struttura (*Gestaltvariation, *come l'ha definita Marius Schneider) è costituita da illimitate variazioni su un tema che non viene mai enunciato esplicitamente. Tuttavia in ogni variazione sono presenti determinate note-chiave (i nostri testi) sempre ricorrenti. E sono queste che evocano e rendono « presente » il tema. Ascoltate da un orecchio « profano », queste melodie sembrano nenie insulse che favoriscono il sonno. Gustate da un'anima musicale, le stesse melodie costituiscono il culmine dell'esperienza estetica.*

*Bisogna entrare nel gioco « musicale » di Dio e stare a questo gioco. E' il gioco del salmista che non si stanca di cantare la Parola di Dio nel salmo 118, dei santi che non trovano monotona la ripetizione delle giaculatorie, del pellegrino russo che concentra tutta la sua vita sulla ripetizione « infinita » del Nome di Gesù, dei nostri vecchi che sgrana(va)no incessantemente la corona del Rosario, di tante generazioni di monaci e di sacerdoti la cui vita è divenuta Parola vivente di Dio mediante la laus perennis della salmodia e della liturgia vissuta. Quando si è percepita la presenza di Dio in una Parola — che Lui ci indirizza o che noi nella Chiesa a Lui rivolgiamo —, questa non può essere rigettata facilmente. Essa stessa partecipa in qualche modo del mistero di Dio e diviene inesauribile. La prima esperienza cosciente di questo incontro con Dio e con la Chiesa costituisce allora, per così dire, la prima variazione del tema « incontro con Dio nella Chiesa ». Il tema sul quale scriveremo con la vita, a ogni ripresa degli stessi testi, una nuova variazione.*

[Bonifacio Baroffio]

IL SIGNIFICATO DI UNA « STORIA MONASTICA » — *Il ventilato progetto di istituire una cattedra universitaria di* storia monastica *è un'occasione quanto mai opportuna per riflettere brevemente sul concetto stesso della materia.*

*Sembra infatti che comunemente tale concetto abbia subìto una grave deformazione, di cui è stata « vittima » anche la più ampia storia della Chiesa, con conseguenze negative sulla struttura dei corsi scolastici specifici. Riprendendo una distinzione introdotta in un campo diverso, direi che finora è stata predominante una* Historie *(cronistoria) del monachesimo e della Chiesa stessa, mentre è stata assai rara e si è venuta affermando solo lentamente per l'ambito della Chiesa (laddove il monachesimo addirittura non ne è stato ancora fatto oggetto) una vera e propria* Geschichte, *una « storia » vitale.*

*Il punto fondamentale del problema mi sembra risiedere nell'applicazione « cieca » al monachesimo delle categorie e della* mens *ricercatrice che giustamente formano il complesso apparato della storia profana. Il fenomeno monastico è studiato nelle sue componenti fenomeniche, il cui interesse peculiare è poi dato da quei fatti e personaggi che rientrano in un particolare quadro « storico » determinato dalla « politica ». Basta scorrere i compendi, tuttavia sempre interessanti e validi, di Hilpisch, Schmitz, Cousin e Penco — per ricordare le opere generali più significative —, e si vede come la storia monastica sia caratterizzata dall'espandersi di una determinata corrente in un certo ambito locale e temporale, dal fiorire o declinare di tante famiglie, suscitate o travolte da particolari condizioni di ordine ecclesiale o puramente culturale.*

*Mutando gli interessi dalla storiografia profana, la storia monastica diviene anch'essa un'analisi o anche una mera cronologia di fatti esterni, di persone e di luoghi « importanti ». E' la visione dello sviluppo — e talora del regresso — di una « corporazione » che ha svolto una funzione di primo piano nella nascita dell'Europa e della cultura moderna. Ma siamo sempre su un piano puramente umano, sicché tutte le analisi che si muovono in tale prospettiva sono destinate a deformare il fatto monastico, che non è la storia di soli uomini, ma è la vicissitudine di uomini impegnati nella ricerca di Dio secondo un particolare « stile ».*

*Punto di partenza per una visione la meno inadeguata possibile del monachesimo è una realtà spirituale, la ricerca di Dio: la storia del monachesimo, come suo oggetto specifico, dovrebbe quindi illustrare la fedeltà o l'infedeltà, l'ardore o la tiepidezza verso questa vocazione, e farne emergere i tratti* spirituali *più salienti, i quali certamente, per essere compresi, devono essere inseriti in un contesto più ampio.*

*Storia di fedeltà, pertanto, con tutte le inventive per facilitare, verificare, approfondire questa ricerca di Dio che coinvolge tutto l'uomo e le sue migliori facoltà creative: di qui il metro per capire l'ardore e la passione dei monaci impegnati nelle opere di missione, nella propagazione e nella difesa della fede, il significato particolare della vita liturgica, la*

*funzione elevatrice dell'arte in tutte le sue manifestazioni, l'utilizzazione dei beni culturali...*

*Storia, però, che contempla purtroppo dolorose infedeltà con tutti i comodi alibi forniti dagli stessi valori ricordati prima sommariamente (opere di missione ecc.), finalizzati ora non più alla ricerca e al godimento dell'esperienza di Dio* (fruitio Dei)*, ma all'affermazione del proprio Io: vita di passioni prepotenti di dominazione; parassitismo che fa della liturgia ecclesiale una letargia mortale; riduzione dell'arte a sola fonte di piacere estetico; degenerazione della cultura che diviene un pretesto per futili passatempi.*

*Storia — quella monastica, ma non solo quella — in cui si proiettano luci e si insinuano ombre di santi e di furfanti, di personalità e di nullità, di anime generose e di esistenze grette. Nonostante le apparenze vistose e i « successi » temporali, troppo spesso la storiografia monastica ha confuso i due aspetti e non ha saputo sempre distinguere — perché non lo cercava neppure — il valore spirituale di tanti eventi.*

*Perché una storia del monachesimo faccia rifulgere l'oggetto della sua ricerca senza ignorare le manchevolezze individuali e comunitarie, si dovrà ricercare prima di tutto il filone della santità, scoprire i pericoli e i segni (esterni) dell'infedeltà. Il secondo aspetto non può essere dimenticato né tantomeno negato. Ma l'essenziale sta nel (ri)scoprire le ricchezze ed il significato attuale della fedeltà ad un disegno di Dio.*

*Posto questo principio, ci si può avvalere allora di tutti i sussidi offerti dalle ricerche settoriali e monografiche. Ma anche a questo proposito direi che la cronologia dei fatti e delle persone deve cedere il passo a due aspetti molto più importanti: quello che emerge dalla storia della spiritualità e quello che riassume le conclusioni delle indagini sullo sviluppo della coscienza teologico-culturale nelle varie epoche e nelle diverse regioni. Non si tratta di contrapporre le varie discipline o i molteplici aspetti di una disciplina storica, ma di comporre armonicamente le conclusioni più notevoli e che più direttamente riguardano il nostro problema.*

*Di qui anche l'urgenza di rivalutare gli studi che possono dare un contributo alla storia monastica con l'analisi del pensiero e della dottrina teologico-spirituale di tanti monaci, quali traspaiono dalle molte opere edite e inedite, tra cui gli epistolari, i florilegi — i cui elementi sono indicativi per una particolare sensibilità spirituale che ha condotto a certe scelte —, le composizioni liturgiche, i rotoli funebri. Testimonianze tutte di sommo interesse e sicuramente più importanti delle notizie riguardanti i beni fondiari di questa o quell'abbazia.*

*Analogamente il discorso dovrebbe essere ripreso per quanto riguarda la storia della Chiesa: non tanto cronaca di politica e diplomazia ecclesiastica, quanto sviluppo dell'anima ecclesiale chiamata a vivere ed a far vivere il Vangelo.*

[B. B.]

# INDICE GENERALE DELL'ANNATA

## Anno IX - 1974

RENOVATIO, rivista trimestrale di teologia e cultura, anno IX. 1974 - *direttore:* Guglielmo Luigi Rossi - *direttore responsabile:* Gianni Baget-Bozzo - *comitato di redazione:* Bonifacio Baroffio, Edoardo Benvenuto, Pierangelo Bonati (segretario di redazione), Oddo Bucci, Giorgio Fabbri, Claudio Leonardi - *uffici:* via XII Ottobre 14, Genova - aut. del trib. di Genova n. 27/66 - *con approvazione ecclesiastica* - tipografia: Grafica Bi-Esse Genova - *abbonamenti:* L. 3.200 per l'Italia, L. 4.000 per l'Estero.

## EDITORIALI

* DIVORZIO E LIBERTA' . . . . . pp. 4- 6

* ECUMENISMO ED INTERCOMUNIONE . . . » 149-152

* L'OGGETTIVITA' DELLA MORALE . . . . » 277-279

* IL SINODO 1974 . . . . . » 437-439

## ARTICOLI

**John N. Deely** - Il riferimento del linguaggio al non-esistente (I) . . . . . pp. 155-175

**John N. Deely** - Il riferimento del linguaggio al non-esistente (II) . . . . . » 283-310

**M.L. Guérard des Lauriers** - La struttura ternaria dell'ente creato . . . . . » 443-479

**Giovanni B. Sala** - Il pedobattesimo: una prassi antica e un problema odierno . . . . . » 9- 35

## NOTE

*Gianni Baget-Bozzo* - Modello trinitario e modello cristologico nella teologia della storia: Gioacchino da Fiore e Tommaso d'Aquino . . . pp. 39- 50

*Gianni Baget-Bozzo* - La teologia dell'anima . . » 483-499

*Armando Bandera* - Evangelizzazione e sacramenti » 349-379

*Armando Bandera* - Chiesa e ordine temporale . pp. 508-542

*Bonifacio Baroffio* - Verso un rinnovamento della catechesi in Italia . . . . . » 344-348

*Edoardo Benvenuto* - La filosofia della liberazione » 189-202

*Oddo Bucci* - Tommaso Moro: profezia e politica . » 220-225

*Domenico Calcagno* - La dottrina del peccato originale in Erasmo . . . . . » 313-343

*Giorgio Fabbri* - Il mondo e gli angeli . . . . » 203-207

*Luigi Fossati* - Che cosa vide Giovanni entrando nel sepolcro e perché credette? . . . . . » 500-507

*Alvaro Huerga* - Redenzione e speranza . . . . » 179-188

*Claudio Leonardi* - Tommaso Moro e la figura del vero cristiano . . . . . » 69- 75

*Battista Mondin* - La metafisica dell'essere . . . » 51- 68

*Angel Santos* - Il dialogo tra le Chiese non-calcedonesi tra di loro e con le Chiese ortodosse slavo-bizantine . . . . . » 76- 88

*Angel Santos* - Relazioni della Chiesa Cattolica con le Chiese non-calcedonesi . . . . . » 208-219

## LIBRI

Recensioni a cura di: *Gianni Baget-Bozzo, Bonifacio Baroffio, Edoardo Benvenuto, Pierangelo Bonati, Flavio Cenni, Filippo Garrone, Ferruccio Mazzariol, Patrizio Odetti, Bruno Orsini, Piero Stefani, Sandro Strozzi, Ignazio Venzano, Giuseppe Viola.*

Alborg J. L. - « Historia de la literatura española » (F.G.) pp. 254-255

Ambrosetti G. - « L'essenza dello stato » (S.S.) . . . » 558-560

Anonimo - « Racconti di un pellegrino russo » (B.B.) . . » 235-237

Anonimo - « Psautier chrétien » - « La tradition médite le psautier chrétien » (B.B.) . . . . . pp. 258-260

Antiseri D. - « Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso » (P.S.) . . . . . » 552-555

Benvenuto E. - «Materialismo e pensiero scientifico» (G.B.B.) » 111-113

Berger P.L. - « The Sacred Canopy » (G.B.B.) . . . . » 93- 95

Bernorio V.L. - «La chiesa di Pavia nel secolo XVI» (G.V.) » 125-126

Boutang P. - « Ontologie du secret » (G.B.B.) . . . . » 98-100

Buzzetti C. - « La parola tradotta » (G.B.B.) . . . . » 244-247

Canova F. - « I messaggeri sgraditi » (F.G.) . . . . » 117-118

Ceva L. - « Asse pigliatutto » (F.G.) . . . . . » 122-123

Chauvey D. - « L'autogestione un'utopia? » (F.G.) . . . » 105-107

Clark C. - « Il mito dell'esplosione demografica » (P.O.) . » 560-564

Clément O. - « L'esprit de Soljenitsine » (G.B.B.) . . . » 239-241

D'Avack G. - « Oltre la speranza » (P.B.) . . . . . » 555-556

Delatte P. - « Vivre à Dieu » (B.B.) . . . . . » 126-127

Diet E. - «Nietzsche et les métamorphoses du divin» (G.B.B.) » 100-102

Dupont J. - « Les beatitudes » (G.B.B.) . . . . . » 408-414

Fausti S. - « Ermeneutica teologica » (E.B.) . . . . » 114-117

Fetscher I. - « Marx ed il marxismo » (G.B.B.) . . . . » 119-122

Forest A. - « L'avénement de l'âme » (G.B.B.) . . . . » 229-232

Galli G. - « Il difficile governo » (B.O.) . . . . . » 118-119

Giussani L. - « Dalla liturgia vissuta: una testimonianza » (B. B.) . . . . . » 95- 98

Granet M. - « La religione dei cinesi » (P.S.) . . . . » 571-573

Greisch J. - Neufeld K. - Theobald C. - « La crise contemporaine du modernisme à la crise des herméneutiques » (G.B.B.) . . . . . » 256-257

Guichard J. - « Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas » (F.G.) . . . . . » 404-405

Guzzetti G.B. - « L'impresa moderna » (F.G.) . . . . » 573-574

Jarlot G. - « Pie XI: doctrine et action sociale » (G.B.B.) . pp. 124-123

Jaspers K. - « La fede filosofica » (I.V.) . . . . . » 107-111

Klinkhammer K.J. - « Adolf von Essen und Seine Werke... » (B. B.) . . . . . » 252-254

Le Guillou M.J. - « Le mystère du père » (G.B.B.) . . . » 232-235

« Le meditazioni di Guigo I » (F.M.) . . . . . » 564-566

Levinas E. - « Totalité et infini » (G.B.B.) . . . . . » 392-397

Lienhard M. - « Luther témoin de Jésus-Christ » (G.B.B.) . » 545-548

Lonergan B. - « Method in theology » (G.B.B.) . . . . » 383-388

Luijpen W.A. - « Si può parlare di Dio? » (E.B.) . . . » 91- 93

Maître Eckart - « Sermons » (G.B.B.) . . . . . » 241-244

Polanyi M. - « Studio dell'uomo - individuo e processo conoscitivo » (F.G.) . . . . . » 237-238

Rahner K. - Thüsing W. - « Cristologia » (G.B.B.) . . . » 388-392

Ranzato F. - « La verità nella follia » (F.G.) . . . . » 568-570

Rimanelli G. - « Tiro al piccione » (P.B.) . . . . . » 551-552

Sainte Thérèse de l'Enfant - Jésus - « Correspondance générale » (G.B.B.) . . . . . » 389-401

Saint-Pierre M. de - « Eglises en ruine, Eglise en péril» (P.B.) » 113-114

Siméon le nouveau théologien - « Hymnes 41-58 » (G.B.B.) » 405-408

Six J. - F. - « Thérèse de Lisieux au Carmel » (G.B.B.) . » 401-403

Spadafora F. - « Pilato » (F.G.) . . . . . » 556-558

Spina G. - «Utopia e satira nella fantascienza inglese» (F.G.) » 397-398

Spirito U. - « Due false scienze » (F.G.) . . . . . » 249-252

Stucki P. - A. - « Herméneutique et dialectique » (G.B.B.) . » 102-105

Talamonti L. - « Universo proibito » (F.C.) . . . . . » 548-551

Wickler W. - « Biologia dei dieci comandamenti » (P.S.) . » 247-249

Wiltgen R.M. - « Le Rhin se jette dans le Tibre » (G.B.B.) . » 566-568

Wittgenstein L. - « Lettere a Ludwig von Ficker » (P.S.) . » 414-416

## POSTILLE

*Giuseppe Anichini* - « Quel Gesù... » . . . . . pp. 267-271

*Gianni Baget-Bozzo* - Ultima replica a Cornelio Fabro . . » 131-133

*Gianni Baget-Bozzo* - Immortalità dell'anima ed escatologia cristiana . . . . . » 139-141

*Gianni Baget-Bozzo* - Verso il post-tomismo? . . . . » 263-264

*Bonifacio Baroffio* - Non c'è teologia senza mistica . . . » 136-138

*Bonifacio Baroffio* - Un'ortodossia condita di eresie? . . » 429-431

*Bonifacio Baroffio* - Repetita juvant . . . . . » 579-581

*Bonifacio Baroffio* - Il significato di una «storia monastica» » 582-583

*Edoardo Benvenuto* - « Dissenso cattolico » e referendum . » 264-267

*Edoardo Benvenuto* - Due domande ai teologi per il prossimo congresso A.T.I. . . . . » 419-428

*Ferruccio Mazzariol* - La carica degli ottantadue: buona Fortuna . . . . . » 133-136

*Ferruccio Mazzariol* - L'apocalisse ecologica . . . . . » 141-144

UNIVERSITAS S. PAULI, 233 MAIN, OTTAWA

# SCHEDARIO TEOLOGICO RENOVATIO

*E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Gli articoli delle riviste vengono schedati per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 9,30 alle 12,30. La consultazione dello schedario può anche avvenire in orario diverso a mezzo appuntamento, telefonando al mattino al 562.588.*

ELENCO DELLE RIVISTE SCHEDATE:

American Ecclesiastical Review (Washington) - Analecta Bollandiana (Bruxelles) - Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona) - Angelicum (Roma) - Anglican Theological Review Evanston - Usa) - Antonianum (Roma) - Apollinaris (Roma) - Aquinas (Roma) - Archivo Teologico Granadino (Granada) - Archivum Franciscanum Historicum (Grottaferrata) - Asprenas (Napoli) - Augustinianum (Roma) - Australasian Catholic Record (Sydney) - Benedictina (Roma) - Bibbia e Oriente (Fossano) - Bibel und Kirche (Stuttgart. - Bible et Vie Chrétienne (Maredsous) - Biblica (Roma) - Bulletin du Comité des Etudes (Paris) - Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon (Lyon) - Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse) - Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale (Louvain) - Bulletin de Théologie Biblique (Rome) - Burgense (Burgos) - Cahiers des religions africaines (Kinshasa) - Carmelus (Roma) - Catholic Biblical Quarterly (Weston) - Christus (Paris) - Ciencia Tomista (Salamanca) - Ciudad de Dios (Madrid) - Civiltà Cattolica (Roma) - Contacts (Paris) - Clergy Review (London) - Communio (Granada) - Communio (Milano) - Compostellanum (Santiago de Compostella) - Concilium (Brescia) - Diakonia (Brescia) - Dialogo (Brescia) - Didaskalia (Lisboa) - Divinitas (Roma) - Divus Tomas (Piacenza) - Downside Review (Oxford) - Doctor Communis (Roma) - Ecumenical Review (Geneve) - Ekklesia (Roma) - Elencus Bibliographicus Biblicus (Roma) - Ephemerides Carmeliticae (Roma) - Ephemerides Liturgicae (Roma) - Ephemerides Mariologicae (Madrid) - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain) - Esprit (Paris) - Estudio Agustiniano (Valladolid) - Estudios Ecclesiasticos (Madrid) - Estudios Franciscanos (Barcelona) - Estudios Lulianos (Palma de Mallorca) - Estudios Trinitarios (Salamanca) - Etudes Théologiques et Religieuses (Montpellier) - Euntes docete (Roma) - Evangelische Theologie (München) - Franziskanische Studien (Werl) - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Freiburg) - Gregorianum (Roma) - Harvard Theological Review (Cambridge) - Irénikon (Chevetogne) - Irish Theological Quarterly (Maynooth) - Islam (Berlin) - Istina (Paris) - Itinéraires (Paris) - Itinerarium (Lisbon) - Kairos (Salzburg) - Kerigma und Dogma (Göttingen) - Journal of Biblical Literature (Philadelphia) - Journal of Ecumenical Studies (Philadelphia) - Journal of Religion (Chicago) - Journal of Religion in Africa (Leiden) - Journal of Theological Studies (Oxford) - Judaica (Zürich) - Ius Canonicum (Pamplona) - Laval Théologique et Philosophique (Québec) - Les Quatre Fleuves (Paris) - Libro anual (Mexico) - Liturgia (Burgos) - Lumen Vitae (Bruxelles) - Lumière et Vie (Lyon) - Maison-Dieu

(Paris) - Manresa (Madrid) - Marianum (Roma) - Mélanges de Science Religieuse (Lille) - Melita Theologica (Malta) - Miscellanea Comillas (Madrid) - Muslim World (Hartford) - Monte Carmelo (Burgos) - Münchener Theologische Zeitschrift (München) - Naturaleza y Gracia (Salamanca) - Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin) - New Testament Abstracts (Cambridge) - New Testament Studies (London) - Nicolaus (Bari) - Nouvelle Revue Théologique (Louvain) - Nova et Vetera (Genève) - Novum Testamentum (Leiden) - Numen (Leiden) - One in Christ (London) - Orientalia Christiana Periodica (Roma) - Ostkirchliche Studien (Würzburg) - O Theologos (Palermo) - Pensée Catholique (Paris) - Pensée Orthodoxe (Paris) - Periodica de Re Morali Canonica Liturgica (Roma) - Phase (Barcelona) - Protestantesimo (Roma) - Rassegna di Teologia (Milano) - Recherches de Science Religieuse (Paris) - Regnum Dei (Roma) - Religioni Oggi (Roma) - Renovatio (Genova) - Revista Augustiniana de Espiritualidad (Calahorra) - Revista Española de Teologia (Madrid) - Revista de Espiritualidad (Madrid) - Revue Benedectine (Maredsous) - Revue Biblique (Paris) - Revue d'Ascétique et de Mystique (Paris) - Revue de Droit Canonique (Strasbourg) - Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Strasbourg) - Revue de Qumran (Paris) - Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne) - Revue de l'Histoire des Religions (Paris) - Religions Studies (London) - Revue des Etudes Augustiniennes (Paris) - Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris) - Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain) - Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg) Revue Théologique de Louvain (Louvain) - Revue Thomiste (Toulouse) - Ricerche Religiose (Piacenza) - Rivista di Ascetica e Mistica (Firenze) - Rivista Biblica (Brescia) - Rivista del Clero Italiano (Milano) - Rivista Liturgica (Torino) - Rivista di Pedagogia e Scienze Religiose (Torino) - Rivista di Storia della Chiesa in Italia (Torino) - Rivista di Storia e Letteratura Religiosa (Firenze) - Rivista di Teologia Morale (Bologna) - Rythmes du Monde (Bruges) - Sacra Doctrina (Bologna) - Salesianum (Roma) - Salmanticensis (Salamanca) - Sapienza (Napoli) - Science et Esprit (Québec) - Scottish Journal of Theology (Edimburgh) - Scriptorium Victoriense (Vittoria) - Scuola Cattolica (Venegono) - Seminarium (Roma) - Seminarios (Salamanca) - Spiritus (Paris) - Stromata (San Miguel) - Studi Medievali (Spoleto) - Studia Monastica (Montserrat) - Studia Patavina (Padova) - Studi Francescani (Firenze) - Studi e ricerche Francescane (Napoli) - Studium (Madrid) - Teologia (Buenos Aires) - Teologia del Presente (Torino) - Teologia Espiritual (Valencia) - Testimonianze (Firenze) - Theologica (Braga) - Theological Studies (Baltimore) - Theologie und Philosophie (Frankfurt) - Theologische Literaturzeitung (Berlin) - Theologische Quartalschrift (Tübingen) - Theologische Revue (Munster) - Theologische Zeitschrift (Basel) - Thomist (Baltimore) - Traditio (New York) - Universidad Pontificia Bolivariana (Medellìn) - Verbum Caro (Taizé) - Verbum Domini (Roma) - Vers l'Unité Chrétienne (Paris) - Vetera Christianorum (Bari) - Vetus Testamentum (Leiden) - Via Verità e Vita (Roma) - Vigiliae Christianae (Amsterdam) - Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (Berlin) - Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck) - Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte (Köln) - Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen) - Zygon (Chicago).

Altre pubblicazioni a carattere religioso, spirituale, filosofico, letterario e politico, che non vengono schedate, sono a disposizione per consultazione.